

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

72

PRIMAVERA 2005



DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

RECTOR

Arturo Fernández

**DIRECTOR DE LA DIVISIÓN ACADÉMICA DE
ESTUDIOS GENERALES Y ESTUDIOS INTERNACIONALES**

José Ramón Benito

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Publicación trimestral

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México

72

PRIMAVERA 2005

DIRECTOR

Julián Meza

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Alfredo Villafranca

ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN

Patricio Sepúlveda y Luz María Silva

COMITÉ EDITORIAL

Departamento Académico de Estudios Generales

Margarita Aguilera, José Barba, Pedro Cobo, Carlos de la Isla,
Antonio Díez, Raúl Figueroa, Mauricio López Noriega, Juan Carlos Mansur,
Carlos Mc Cadden, José Manuel Orozco, Alberto Sauret, Julia Sierra,
Reynaldo Sordo

Departamento Académico de Estudios Internacionales

Rafael Fernández de Castro, Athanasios Hristoulas, Rossana Fuentes Berain,
Stéphan Sberro, Jesús Velasco

Centro de Lenguas

Claudia Albarrán, Antonio Canizales, Rodrigo Cortez, Guadalupe Chabaud,
Rosa Margarita Galán, Nora Pasternac, Marcela Rabadán

ESTUDIOS  aparece en primavera, verano, otoño e invierno

Precio por número: \$ 50.00 M.N. Extranjero 10 dls.

**Suscripción anual (4 números): \$ 180.00 M.N. en la República Mexicana
35 dls. en el extranjero**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 350.00 M.N. en la República Mexicana
65 dls. en el extranjero**

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1, Tizapán, San Ángel
01000, México, D.F.
Tels.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
e-mail: estudios@itam.mx

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Diseño: Annie Hasselkus

Tipografía en láser: Ma. Esther Sedano (ITAM)

Diseño de portada, fotomecánica, impresión y encuadernación: Grupo Editorial Miguel Ángel
Porrúa, S.A. de C.V., Chihuahua No. 23, Col. Tizapán, San Ángel, 1090 México, D.F.

Tel.: 5550 2516; 5550 4194 y Fax: 5616 3103

ÍNDICE

TEXTOS

LA REVISTA <i>SUR</i> Y EL EXILIO LITERARIO ESPAÑOL	7
<i>Nora Pasternac</i>	
THEODOR HERZL Y EL SIONISMO POLÍTICO	21
<i>Pedro Cobo</i>	
LA IGLESIA CATÓLICA MEXICANA (1955-1975)	65
<i>Ma. Martha Pacheco</i>	

SECCIÓN ESPECIAL

LA DISCIPLINA PRIÍSTA: AARÓN SÁENZ EN 1929	101
<i>Pedro Salmerón</i>	

DIÁLOGO DE POETAS

<i>Eduardo Lizalde</i>	133
------------------------	-----

NOTAS

LA ÉTICA EN LA POLÍTICA DE LA DISEMINACIÓN	139
<i>José Manuel Orozco</i>	
KARL JASPERS: <i>DIE SCHULDFRAGE</i>	157
<i>Mathias Nebel</i>	

RESEÑAS

MAURICIO BEUCHOT, <i>El ser y la poesía.</i>	171
<i>Fernando Caloca</i>	
LUIS MENAND, <i>Historia de las ideas en América</i>	174
<i>Roberto García Jurado</i>	
JUAN MIGUEL DE MORA, MARJA LUDWIKA JAROCKA, <i>Apuntes para una historia de la ciencia en la India</i>	180
<i>Juan Antonio Rosado</i>	

LA REVISTA *SUR* Y EL EXILIO LITERARIO ESPAÑOL*

*Nora Pasternac***

La Guerra civil española es relativamente importante en la historia de *Sur*; sin llegar a convertirse en una militancia demasiado ferviente, suscitó artículos y menciones en la revista; muchos de sus colaboradores y miembros se comprometieron con acciones directas a favor de la causa republicana de manera bastante notoria. Aun así no fue una actitud común en la vida de los colaboradores de *Sur*, que sostuvieron con vehemencia la necesidad de mantenerse alejados de la política inmediata y partidaria, proyecto que trataron de llevar a la práctica sin conseguirlo totalmente siempre.¹

Por otra parte, la defensa de la República estuvo estrechamente ligada en *Sur* a la reivindicación de los intelectuales católicos, a pesar de la caracterización de ‘liberal’ que siempre mereció la revista.² Hoy, salvo los estudios muy especializados sobre la época,³ casi nadie recuerda

* Con ligeras diferencias, este trabajo fue presentado en el 3er. Congreso Internacional del GEXEL, “Escritores, Editoriales y Revistas del Exilio Republicano de 1939”, Barcelona, 17-21 de noviembre de 2003.

** Centro de Lenguas, ITAM.

¹ Esta breve introducción resume una infinidad de problemas y matices en los detalles que aparecen tratados en mi libro *SUR: una revista en la tormenta. Los años de formación: 1931-1944*, 2002, Buenos Aires, Paradiso. También desarrolla estas cuestiones el libro ya clásico de John King, *SUR. Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura, 1931-1970*, 1989, México, FCE.

² Véase Nora Pasternac, “Las corrientes cristianas”, *op. cit.*, p. 89-109.

³ Véase Cristián Buchrucker, *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, 1987, Buenos Aires, Sudamericana.

cómo se establecieron las posiciones y el papel fundamental que desempeñó la revista *Sur* para nuclear a un cierto público católico junto a sus representantes y apartarlos de la extrema derecha, cuyos órganos de expresión se inclinaban por el franquismo en lo concerniente al conflicto español. Para ello, lo más relevante fue la ‘apropiación’ que la revista realizó de la figura, los artículos y los libros de Jacques Maritain.⁴ Junto a muchos otros escritores católicos opuestos a la idea del franquismo como espada flamígera de una guerra santa contra el comunismo, Maritain le ofrece las bases a la revista *Sur* para justificar una ‘tercera posición’ equidistante entre la derecha y ante todo alejada del campo de la izquierda —posiciones ambas sinónimo de la política ‘polítiquera’ y coyuntural a la que siempre se negó— para defender la posición republicana.

Esta especie de lucha a favor del campo de la República española con el apoyo de las corrientes cristianas europeas se da en el interior de un país en el que el catolicismo ‘oficial’ seguía siendo mayoritariamente antirrepublicano y ligado a corrientes corporativistas y autoritarias. En la época en que *Sur* publica estos textos y realiza estas tomas de posición (me estoy limitando sólo a los años de la Guerra civil y a los primeros años de la década del cuarenta), sólo puede dirigirse a una minoría católica ilustrada e intelectual y propone las opciones del catolicismo social ante la contienda civil de la península. En eso consiste el tipo de intervención política que la revista elige. De todos modos, la guerra que se declara en Europa poco tiempo después de la derrota republicana y del comienzo del largo exilio español, borra toda referencia a la guerra española en beneficio de un amplísimo tratamiento de la guerra europea. A su vez, ambos acontecimientos aparecen estrecha-

8

⁴ Sobre Maritain se puede consultar Brooke W. Smith, *J.M.: Antimodern or ultra-modern? An historical analysis of his critics, his thought and his life*, 1975, Indiana, University of Notre Dame. De origen protestante, Jacques Maritain (1882-1960) se convirtió al catolicismo en 1906, siguiendo así una corriente que incluyó a muchos escritores que se convirtieron o volvieron al fervor católico, como, por ejemplo, Léon Bloy, Charles Péguy, Paul Claudel, Max Jacob, Jacques Rivière. Maritain es uno de los mentores del grupo católico que fundará la revista francesa *Esprit* en 1931 y con la que *Sur* comparte ciertos autores y referencias.

mente ligados puesto que las preferencias ‘franquistas’ o ‘republicanas’ se transformarán en ‘germanófilas’ o ‘aliadófilas’ respectivamente.

En resumen, éste es el papel de la revista *Sur* que, a pesar de su moderación en lo que respecta a las polarizaciones relacionadas con el conflicto español, desempeñó una función bastante importante en las luchas culturales a partir del conflicto. Hay que examinar cuáles fueron las consecuencias del exilio de los intelectuales de la península hacia la Argentina en su relación directa con la revista.

Este exilio de intelectuales, poetas, pintores, músicos y tantos otros representantes de distintas artes, oficios y profesiones fue muy importante en número, y fundamental para la evolución de la cultura en el país, pero es menos recordada y homenajeada que, por ejemplo, en México.⁵ Una de las razones fundamentales de las diferencias está en la posición de los gobiernos ante la Guerra civil. El caso de México, con su posición oficial a favor de la República y el apoyo a la instalación de los exiliados no tiene parangón ni en América Latina ni en el mundo. Eso a su vez, dio una caución especial a las tareas intelectuales y un prestigio aureolado por la protección oficial. En Argentina, el gobierno no sólo no favoreció la llegada de los republicanos, sino que sus representantes se inclinaron más bien por el triunfo del franquismo sin grandes problemas de conciencia: no rompieron relaciones con los usurpadores y aceptaron inmediatamente la instalación oficial de la embajada del nuevo régimen.⁶

⁵ Basta comparar la escasez de libros dedicados al tema en Argentina con las numerosas y detalladas historias, así como los libros, coloquios y artículos dedicados a la contribución de los exiliados españoles en México. En este caso, la bibliografía es inmensa; recordemos sólo dos que tienen la virtud de recoger una cantidad muy grande de casos: *El exilio español en México. 1939-1982*, 1982, México, Salvat-FCE; y Rose Corral, Arturo Souto Albarce y James Valender (eds.), *Poesía y exilio. Los poetas del exilio español en México*, 1995, México, El Colegio de México.

⁶ Francisco Ayala recuerda: “[L]as autoridades argentinas, por contraste con las de México, Santo Domingo o Chile, no parecían demasiado propicias a dar la bienvenida a los republicanos huidos de Franco. Al entonces presidente Ortiz, cuya familia se preciaba de tener origen vasco, se le movió por fin el alma al dictar un decreto que, con carácter excepcional, permitía la admisión de los vascos; pero los demás españoles a quienes tal privilegio no se nos otorgaba, tuvimos que arreglárnosla cada cual como mejor pudo”, “Mi Buenos

Había en Buenos Aires varios españoles notables, colaboradores de *Sur* que ya residían allí desde antes de la Guerra civil, contratados por las universidades o por instituciones culturales en un proceso normal de intercambio, pero que no pudieron volver a España por ser republicanos y deben ser considerados exiliados como ellos mismos se declararon; luego están los exiliados propiamente dichos, si puede decirse así, que llegan a Buenos Aires escapando de la revancha de los vencedores y de los peligros que implicaría quedarse en España. Algunos pasan poco tiempo en el país y otros, como Rafael Alberti, se quedarán largos años. Hay varios colaboradores exiliados en otros países que escriben en *Sur* invitados por sus compatriotas y sabiendo que lo hacen en una revista que recoge el aporte de los republicanos. Finalmente, están los casos insólitos o especiales, de los cuales uno es el de Marañón, que formaría parte del territorio polémico explícito. Por otro lado, están los casos de Ortega y Gasset, Ramón Gómez de la Serna y María de Maeztu (parte de un conflicto subterráneo que sólo aparece indirectamente en la revista), que habrá que separar de la situación de los exiliados que no renunciaron a sus posiciones antifranquistas ni pudieron regresar a España.

10 | Por las circunstancias de la Guerra civil, la revista se vio entonces enriquecida con excepcionales colaboraciones que tal vez no hubiera buscado activamente, pues nunca se caracterizó por un ‘hispanismo’ excesivo.⁷

Aires querido”, *Recuerdos y olvidos 1. Del paraíso al destierro 2. El exilio 3. Retornos*, 1988, Madrid, Alianza, p. 260.

⁷ Por un lado, Victoria Ocampo descubrió tardíamente las virtudes de su lengua materna —escribía sus textos en francés—; por el otro, el hispanismo era una de las posiciones militantes —especialmente retrógrada en sus formulaciones— de la extrema derecha que, además, iba a apoyar al franquismo y perdurar en las formulaciones de la herencia española conservadora y católica. Véase el cap. 5 del libro de Emilia de Zuleta, *Relaciones literarias entre España y la Argentina*, 1983, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, p. 147-56. El capítulo “Catolicismo e hispanidad”, de Marysa Navarro Gerassi (*Los nacionalistas*, 1969, Buenos Aires, Jorge Álvarez) explica claramente por qué revistas como *Sur* no podían ser muy afectas a los autores españoles y cómo el tema estaba acaparado por las revistas *Criterio*, *Sol y Luna* y otras de la orientación que señala el título del capítulo.

Casi todos los poetas españoles conocidos publican durante esa época de *Sur* que coincide con la Guerra civil y el comienzo de la Segunda guerra mundial. La extensión de esta ponencia no me permite más que una escueta lista sin análisis. El primero de ellos por la cantidad de poemas que publica es Rafael Alberti,⁸ acompañado por Federico García Lorca, Jorge Guillén, Salvador de Madariaga, Rosa Chacel, Juan Gil-Albert, Juan Ramón Jiménez, José Moreno Villa, Manuel Altolaguirre, Enrique Díez Canedo, Pedro Salinas, Arturo Serrano Plaja, y muchos más durante el resto de la década de 1940 y siguientes. Todo ello va sostenido por las abundantísimas reseñas y artículos sobre los libros publicados por estos poetas, lo cual aumenta su presencia en las páginas de la revista. Eduardo González Lanuza, español de origen, pues nació en Santander, aunque había llegado a la Argentina a los nueve años de edad, en 1909, es uno de los más fervientes interesados en la literatura española moderna en *Sur* y se encarga de darnos una especie de síntesis:

En todos los poetas de lo que con justicia se ha llamado ‘la España peregrina’ subsiste el tono elegíaco y la añoranza dentro de los matices que van desde la imprecación hasta la melancolía. Pero en algunos [...] eso no impide que el fuego mediterráneo que alienta en sus entrañas irrumpa de pronto, jocundo y colorido. En cambio [en otros] se advierte una especie de sorda complacencia, como en la de los místicos al

11

⁸ Curiosamente, a comienzos de la década del noventa, en declaraciones a un diario mexicano, Alberti rememora con cierto resentimiento su relación con *Sur*: “Al recordar anécdotas de sus 23 años de exilio en Argentina, el poeta español [...] dijo que no tuvo relación alguna con el escritor Jorge Luis Borges ‘porque él tenía sus ideas personales y no era amigo de mucha gente, era inabordable’ [...] Alberti agradeció a José Bianco, el fallecido novelista y secretario de la desaparecida revista literaria *Sur*, por haber publicado sus notas ‘de vez en cuando y una obra de teatro en tres entregas’. Alberti afirmó que ‘tenía diferencias políticas con la directora de *Sur*, Victoria Ocampo [...] quien en realidad nos despreciaba’”, *Unomásuno*, 27 de abril de 1991, México, p. 28. Se trata de un recuerdo extrañamente deformado, pues Alberti publicó en la revista poemas y relatos además de la obra de teatro y las notas que menciona, y mereció artículos y reseñas sobre los libros de poemas que publicó durante su estancia en el país. Por otra parte, estas colaboraciones de los exiliados eran pagadas, y generosamente, por la revista o por su directora, cuando los fondos oficiales escaseaban.

comprobar la inanidad de las cosas terrenas, pero que al revés de éstos, no coloca su confianza en la luminosidad de un más allá sino que hace de esa luminosidad rigor de tiniebla porque la torna perceptible.⁹

Un grupo de narradores, algo menor que el de los poetas, también publica sus relatos en *Sur*, y a pesar de que también se trata de exiliados, presenta algunas discordancias con respecto al sentido del exilio. El principal colaborador de esos años –numéricamente hablando– es Ramón Gómez de la Serna; luego vienen Rosa Chacel, Benjamín Jarnés, Francisco Ayala, José Moreno Villa, Rafael Alberti y, en una de sus raras intervenciones directas en la revista, José Ortega y Gasset, que publica una versión propia de un cuento de Sudán sacado de una transcripción realizada por Leo Frobenius en su libro *Und Africa sprach* (1912).

A diferencia de los poetas que trajo el exilio, no todos los colaboradores de prosa narrativa siguieron siendo republicanos. El acto más determinante de Ortega es la decisión expresa de solicitar que se elimine su nombre del Comité de Redacción.¹⁰ Había llegado a Buenos Aires por tercera vez en 1939 desde Francia en donde se había instalado al comenzar la guerra de España y abandona a causa del comienzo de la Segunda guerra mundial. Pasa cerca de tres años en Buenos Aires, antes de instalarse en Portugal y de volver definitivamente a España. Sus anteriores viajes a la Argentina (1916 y 1928) estuvieron marcados por éxitos fulgurantes y brillantes presentaciones que le ganaron seguidores fervientes. Esta última visita a Buenos Aires se desarrolla en medio de la polarización que produjo la Guerra civil y está signada por el conflicto con sus antiguos seguidores e incluso con la revista de Victoria Ocampo. Por otra parte, en esa última estadía se acercó a los

12

⁹ Eduardo González Lanuza, “Arturo Serrano Plaja: *Versos de guerra y paz*, 1945, Buenos Aires, Nova, Sur, 132, octubre de 1945, p. 110.

¹⁰ Un poco después de que también Drieu la Rochelle tomara la misma decisión; ambos lo hicieron por la toma de posición de la revista en favor de los republicanos. Drieu la Rochelle ya estaba en las filas del fascismo francés para luego iniciar un recorrido que lo llevaría a la colaboración con los nazis y al suicidio cuando los alemanes fueron derrotados.

jóvenes nacionalistas de la revista de extrema derecha y partidaria del franquismo, *Sol y Luna*, que estaba bajo la conducción del llamado ‘nacionalismo doctrinario’, como la caracteriza Emilia de Zuleta.¹¹

En realidad, la gran figura que aparece en Argentina recomendada por Ortega, y que se convierte en uno de los colaboradores más frecuentes de *Sur* en su primera época, es Ramón Gómez de la Serna. Es el otro caso de narrador que no dio su adhesión a la República. Más bien lo contrario. Aunque se presenta a sí mismo como un ‘mediador’ y como una víctima de la guerra por no estar con ninguno de los dos campos, termina colaborando con los diarios franquistas desde el comienzo de

¹¹ *Op. cit.*, p. 147. Uno de los fenómenos más curiosos es justamente esta relación que se mantiene en la revista con Ortega. En vida, sólo se publicaron dos textos de él, de una importancia menor para su pensamiento: el cuento que acabo de mencionar, ‘Dan Auta’, en el número 25, y un artículo sobre la piratería de las editoriales chilenas que provocó la ira de Neruda así como una agria polémica del poeta con la revista, ‘Ictiosaurios y editores clandestinos’, en el número 38. Sin embargo, se vincula muy fuertemente a *Sur* con el polígrafo español. En realidad, la influencia de Ortega aparece de manera indirecta, a través de sus seguidores o admiradores, como una sombra y una referencia constante que se refleja en muchos colaboradores. Estos conflictos que acabo de describir apenas pueden ser reconstruidos hoy, pues nunca estallan con la fuerza que tuvo el de Gregorio Marañón, del que me ocuparé más adelante. Además, hay que decir que desde el primer número de la revista, Ortega y Gasset es colocado en lugar mítico, lo cual parecía excluir de antemano cualquier debilidad y la posibilidad de la crítica: “Entonces llamé por teléfono a Ortega, en España. Esas gentes tienen costumbre de bautizarnos... Así, Ortega no vaciló y, entre los nombres enumerados, sintió enseguida una preferencia: *SUR* me gritaba desde Madrid” (Victoria Ocampo, “Carta a Waldo Frank, *Sur*, 1, verano de 1931, p. 14). Y en el momento de su muerte, la revista le dedica un número especial, el 241, lleno de homenajes; por otra parte, Ortega está siempre presente en los autores de *Sur*, con reconocimiento intelectual y apreciación constante sin críticas. La excepción es Patricio Canto, colaborador asiduo de la revista, sobre todo durante la década del 40 y parte del 50, que escribe un violento texto contra el filósofo, denunciando sus incongruencias políticas y analizando las debilidades de su pensamiento: *El caso Ortega y Gasset*, 1958, Buenos Aires, Leviatán. Representa todo un síntoma de decepción de los jóvenes con respecto al filósofo español. Para colmo: “Los hijos de Ortega se enrojarán inmediata y voluntariamente en el ejército de Franco. Igual que habían hecho o harán los de Gregorio Marañón, Ramón Pérez de Ayala y Eugenio d’Ors. Sus padres seguirán puntualmente el desarrollo bélico a partir del compromiso de sus hijos” (Gregorio Morán, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura de lo franquismo*, 1998, Barcelona, Tusquets, p. 57). Hay que decir que, a pesar de la relación tormentosa que Victoria Ocampo tuvo con él en el plano personal, ella nunca dejó de ayudarlo y sostenerlo, aunque no se pudieron evitar ciertas decepciones y distanciamientos.

la década de los cuarenta y aun antes.¹² Además, se ve envuelto en una circunstancia agravante para los escritores que rodean a la revista *Sur*: se acerca a los círculos peronistas con los que mantiene relaciones. Sus colaboraciones son muy abundantes en *Sur*, pero cesan bruscamente a partir de 1940; tanto Gómez de la Serna como Ortega desaparecen de la revista para reaparecer mucho más tarde bajo la forma de homenajes y completamente purificados por el tiempo y la distancia; no obstante, no se encuentra ninguna mención de las razones de esa desaparición en los textos de la publicación ni ninguna explicación de su ausencia. Curiosamente, este silencio es una consecuencia de la convicción orteguiana que Victoria Ocampo tenía de las relaciones de los intelectuales con la política.¹³ Porque, por otra parte, ‘Ramón’, como aún le dicen sus admiradores, era uno de los modelos más acabados de cierta actitud festival, aristocratizante y ligera de la literatura, tal como la hubiera querido José Ortega y Gasset.

Durante el curso del año 1937 se produce uno de los más ásperos conflictos de esa época en el interior de *Sur*: aparece un artículo de Gregorio Marañón, quien un poco antes había salido de España, reti-

¹² Véase Ramón Gómez de la Serna, “Aires de fronda. La revolución. Quince días de oír las ametralladoras y viaje a la Argentina”, “Lucha por la existencia. Peligro de los conciliadores”, *Automoribundia* (1888-1948), 1948, Buenos Aires, Sudamericana, p. 609-12 y p. 627-30. Llega a la Argentina precedido por una gran popularidad y la veneración que le tenían los martinfierristas ya reagrupados, en su mayoría, en la revista de Victoria Ocampo. Retorna a España, pero a partir de 1937 vuelve para instalarse definitivamente en Buenos Aires. Comienza a colaborar semanalmente en el diario español *Arriba* así como en el porteño *El Mundo* y prosigue escribiendo libros y artículos en Buenos Aires.

¹³ En una de las numerosas versiones que expuso de esta idea, escribe: “En las primeras páginas de *Revista de Occidente* (‘Propósitos’), Ortega [...] declara en julio de 1923 que la revista dará la espalda a la política, porque la política ‘no aspira a entender las cosas’. Por desgracia, la política, que no aspira a entender las cosas, iba a apoderarse del mundo, a convertirse en casi el único tema de nuestro tiempo”, dice llena de pesar justamente en “Homenaje a Ortega” (*Sur*, 241, julio-agosto de 1956, p. 207). A despecho de su desdén por la política y el que tratara de mantenerla alejada de su revista a imitación de la de Ortega, recuerda más tarde: “La política, que jamás jugó el menor papel en mi existencia, [...] ha causado cantidad de derrumbes en mi vida amistosa. María [de Maeztu] (como Ortega, Drieu y ahora María Rosa [Oliver] fue uno de esos derrumbes”, *Autobiografía IV. Viraje*, 1982, Buenos Aires, Sur, p. 117.

rándose en plena Guerra civil hacia América del Sur. Este artículo,¹⁴ aunque no alude al enfrentamiento, motiva una carta de José Bergamín, director de la revista *Cruz y Raya*, y a quien Victoria Ocampo solicitó más de una vez consejo para la publicación de artículos. La carta de Bergamín comienza en estos términos: “Me llega aquí, y ahora, la noticia de la hospitalidad por usted ofrecida en Buenos Aires al desbaratado doctor Marañón, el más que médico o curandero de su deshonra, traficante de ella.”¹⁵ Marañón se había alejado de España a pesar de que un tiempo antes había declarado: “Mi deber de español es quedarme en España.” Y Bergamín, que participaba directamente en la defensa de Madrid, le reprocha violentamente haber abandonado la lucha. La discusión es sumamente agria aunque Victoria Ocampo, de acuerdo con la tendencia dominante de la revista en esos años, en consonancia con la influencia que en ese sentido había ejercido sobre *Sur* la revista *Cruz y Raya*, apela al catolicismo de su acusador: “Me habían hablado de usted como un grande y auténtico católico [...] vale decir que me habían hablado de usted como de un verdadero *cristiano* (ése es el término que me conmueve).”¹⁶

¹⁴ Gregorio Marañón, “Soledad y Libertad”, *Sur*, 31, abril de 1937, p. 60-91. La figura de Gregorio Marañón fue objeto de polémica desde los primeros años de la Guerra civil. Cosa que señalan Carlos Blanco Aguinaga, Julio Rodríguez Puértolas e Iris M. Zavala en *Historia social de la literatura española (en lengua castellana)*, 1978, Madrid, Castalia, en su capítulo del tomo 3, “El siglo XX. La Guerra Civil”. Van en el mismo sentido las valoraciones negativas de Marañón en la más reciente *Historia crítica de la literatura española* (1992, Barcelona, Crítica), dirigida por F. Rico. También en la poesía popular de carácter circunstancial, constituida por coplas elementales e imitaciones de los romances, que escribían los combatientes republicanos aparecen las alusiones a la defección de Marañón: por ejemplo, Félix Paredes le dirige su libro de versos satíricos, *Profesor de traiciones*. Véase también *ULTRAMAR. Revista mensual de cultura*, ed. facs. con estudio introductorio de James Valender, 1993, México, El Colegio de México.

¹⁵ “Cartas abiertas: de José Bergamín a Victoria Ocampo-de Victoria Ocampo a José Bergamín”, *Sur*, 32, mayo de 1937, p. 67-74.

¹⁶ *Ibid.*, p. 70. De hecho, José Bergamín envió una disculpa inmediata a Victoria Ocampo, pero en ella incluía algunas otras consideraciones que hicieron que la polémica continuara en el número siguiente, pero ya a propósito del problema de la mujer y de su condición.

Hay que recordar que María Zambrano, muy cercana a *Sur* y colaboradora frecuente en esos años, parece terciar en la disputa cuando publica en Chile un libro que se termina con una extensa carta a Marañón llena de graves reproches. Al mismo tiempo, ataca dura y largamente a los que pretendían aparecer como neutrales o ‘mediadores’ tanto como a los partidarios del arte puro:

Los que no supieron encontrar en sí mismos estas reservas de humanidad y se metieron en la cueva oscura de la impotencia disfrazada de arte o pensamiento más o menos puro, han quedado por debajo de los tiempos, incapaces de toda acción creadora. De entre ellos, los incapaces de correr el riesgo de ser hombres, han salido los neutrales y los renegados que aprovecharon el salir de las fronteras españolas para lanzar su resentimiento.¹⁷

Finalmente, hay que señalar la inmensa importancia de algunos de los investigadores, eruditos y ensayistas que la guerra trajo, tanto directamente como indirectamente, en cierto modo, cuando los estudiosos que ya estaban antes del estallido viviendo en la Argentina decidieron quedarse porque se sentían identificados con alguna fracción del campo republicano y estimaron que su vuelta a España era imposible.

Uno de los primeros casos que hay que mencionar es el de Guillermo de Torre (1900-71). Se vinculó con la vida intelectual argentina desde 1927 cuando empezó a residir en el país. Fue uno de los iniciadores del movimiento ultraísta en 1919, colaborador de la *Revista de Occidente* desde 1924 y secretario fundador de *La Gaceta Literaria* en 1927. Desde su llegada a Buenos Aires, publicó en diarios y revistas, se relacionó con Eduardo Mallea y Victoria Ocampo y siguió sus vínculos con Jorge Luis Borges, con cuya hermana, la pintora Norah Borges, se casó. En 1932, volvió a España donde trabajó con Pedro Salinas en los Archivos de Literatura Contemporánea del Centro de Estudios Históricos y en diversas revistas. Al estallar la Guerra Civil se instaló en

¹⁷ María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España*, 1937, Santiago de Chile, Panorama, p. 39.

Buenos Aires. Fue el primer secretario de la revista *Sur* y su influencia en ella resultó muy importante en varias cuestiones políticas y culturales. De hecho, su ascendiente en el campo cultural argentino es más profundo de lo que se recuerda actualmente: aparte de sus relaciones con escritores, pintores y artistas nacionales y extranjeros, siguió ligado a las revistas literarias y culturales, y fue asesor literario, primero de la editorial Espasa-Calpe, y luego cofundador y asesor de la editorial Losada. En *Sur* escribió abundantemente, muy a menudo sobre temas y autores españoles. Por otra parte, tiene una obra ensayística muy extensa de la cual la más recordada es *Literaturas europeas de vanguardia* (1925; edición corregida y ampliada en 1965).

Ricardo Baeza (1890-1956) también se instala en Buenos Aires a causa de la guerra. Una de sus contribuciones, entre tantas en la revista, fue la preparación del número especial de *Sur* consagrado a Cervantes, el 158 de diciembre de 1947. Asimismo fue traductor, para generaciones de estudiantes de filosofía argentinos, de Nietzsche. Tradujo al español a Wilde, a D'Annunzio y a muchos otros autores europeos. Dejó un abundante obra crítica recogida en varios volúmenes.

Una figura central entre los colaboradores españoles fue Francisco Ayala, que se exilió en Buenos Aires donde residió hasta 1950. Fue un colaborador asiduo de *Sur* con relatos, ensayos sociológicos, sobre la creación literaria, el cine, el problema de España, además de comentarios y reseñas. Su *Tratado de sociología* (1947) era un texto muy consultado por los estudiantes universitarios de los años cincuenta y sesenta, hasta que se van consolidando grandes cambios y variantes en los estudios sociológicos argentinos.¹⁸ Es uno de los autores que presta mayor atención al liberalismo; en cierto modo, la influencia que Ayala ejerció en los medios universitarios y su cercanía con la revista hicieron más fácil la percepción de *Sur* como revista identificada con las preocupaciones liberales.

¹⁸ Sobre estas transformaciones y cuestionamientos a la tradición que Francisco Ayala representaba, véase Oscar Terán, *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina. 1956-1966*, 1993, Buenos Aires, Catálogo, 3ª, El cielo por asalto; y Silvia Sigal, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, 1991, Buenos Aires, Puntosur.

Rosa Chacel, María Zambrano, Salvador de Madariaga, Enrique Díez-Canedo, Federico de Onís y Américo Castro¹⁹ también colaboraron con ensayos, artículos y reseñas, aparte de que algunos ya aparecieron en el grupo de narradores y poetas que señalé más arriba; pero, para terminar esta exposición, hay que mencionar uno de los casos más importantes, tanto en lo que se refiere a su participación en la revista, como a su influencia en el campo de estudios que contribuyó a enriquecer. Se trata de Amado Alonso (1896-1952). Invitado por la Universidad Nacional de Buenos Aires, llegó en 1927 y se hizo cargo del Instituto de Filología, que dirigirá hasta 1946. Cuando se produce la derrota de la República española, se identifica con el exilio y decide quedarse definitivamente en la Argentina. En 1946, los conflictos con el peronismo, ya bien instalado en el poder, lo hacen abandonar el país y continuar su carrera en México y luego en Estados Unidos. La crítica argentina le debe sobre todo la introducción temprana de la estilística como método de análisis literario. Junto con Raimundo Lida, otro colaborador de la revista y de la editorial Sur, Amado Alonso creó la Colección de “Estudios estilísticos”, publicada por el Instituto de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; en ella se tradujeron y editaron obras clásicas de la disciplina, como los libros de Karl Vossler, Charles Bally y otros autores fundamentales para la teoría estilística.²⁰ En 1943, Amado Alonso traduce, presenta y anota el *Curso de lingüística general* de Saussure, y fija con esa traducción y su prólogo la terminología saussureana para todo el ámbito de la lengua hispánica (‘significante’, ‘significado’, ‘signo’, ‘habla’, etc.)

18

¹⁹ A quien Borges le dedicó una indignada y mordaz crítica por su libro sobre el habla del Río de la Plata: Jorge Luis Borges, “Los libros. Américo Castro: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico* (1941, Buenos Aires, Losada)” en *Sur*, 86, noviembre de 1941, p. 66-70. Esta reseña fue retomada como artículo en *Otras inquisiciones* (1952) con el título de “Las alarmas del doctor Castro”. Véase también mi artículo “El anticervantismo de Borges: de Paul Groussac a Pierre Menard”, *Actas del XXIX Congreso del Instituto internacional de Literatura Iberoamericana*, 15-9 de junio de 1992, Barcelona, Universitat de Barcelona, p. 953-65; *Estudios*, ITAM, Invierno 1992-3, p. 51-66.

²⁰ También fue fundador de la colección “Filosofía y teoría del lenguaje” en la editorial Losada.

El establecimiento de la terminología hecho por Alonso contribuyó a dar homogeneidad y rigurosidad a los estudios lingüísticos en América Latina. Realizó valiosos análisis estilísticos de *Don Segundo Sombra*, de Jorge Luis Borges, del modernismo de Enrique Larreta y fue uno de los primeros estudiosos de Pablo Neruda. Además, escribió numerosos análisis de gramática, de fonología y de fonética histórica; fundó la “Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana” junto con Ángel Rosemblat y Alberto Espinosa. Se ocupó particularmente de la realidad lingüística hispanoamericana (*El problema de la lengua en América*, 1953) y, junto con Pedro Henríquez Ureña, escribió la *Gramática Castellana* (1938), tantas veces reeditada, y que en su momento significó un avance extraordinario en la enseñanza del idioma en la Argentina. De toda esta actividad quedan amplias huellas en sus artículos en *Sur*.

Una gran cantidad de estudiosos –de los cuales una buena parte colaboró en *Sur*– se convirtieron en especialistas en las investigaciones lingüísticas y literarias a partir de su magisterio: Ángel J. Battistesa, Eleuterio Tiscornia, Raimundo Lida, Enrique Anderson Imbert, María Rosa Lida, Emilio Carilla, Raúl H. Castagnino, Antonio Pagés Larraya, Guillermo Ara, Augusto Cortázar y tantos otros. Claro que ese magisterio no se ejerció desde la revista sino de manera indirecta y se desarrolló sobre todo en los ámbitos universitarios y de la investigación institucional.

En resumen, al realizar el análisis de los efectos de la Guerra civil española ejercidos a través de la revista *Sur* sobre el entorno cultural, se desprenden claramente dos líneas. Por un lado, la influencia que la revista tuvo sobre la opinión católica a propósito del conflicto, y por otro, la inmensa riqueza que representó el aporte de los escritores, poetas, ensayistas y eruditos que la guerra arrojó fuera de su patria. En el caso de estos últimos, se produjo incluso un viraje en la investigación sobre los hechos literarios y lingüísticos con una influencia directa sobre la realidad de la enseñanza y su calidad, y al ofrecerles un lugar de difusión, *Sur* no fue totalmente ajena a esta transformación.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

THEODOR HERZL, FUNDADOR DEL SIONISMO POLÍTICO*

*Pedro Cobo***

En julio del año pasado se cumplieron cien años del fallecimiento de Theodor Herzl, el padre del sionismo político. El 14 de mayo de 1948 –cuarenta y cuatro años después de su muerte– su sueño se cumplía en el momento en el que Ben Gurión proclamaba solemnemente el nacimiento del estado de Israel: después de dos mil años, los judíos podían volver a la tierra de sus ancestros. Si Herzl pudiera salir de su tumba podría ver gran parte de sus sueños realizados: un Estado judío en Palestina; grandes edificios modernos; no sólo una, sino muchas universidades con prestigio mundial; afamadas orquestas; una sociedad plural, cosmopolita y de marcado acento occidental... Sin embargo, me temo que se sentiría profundamente decepcionado al comprobar cómo dos de las grandes metas que perseguía con su *Estado judío* o su *Estado de los judíos*¹ están lejos de

21

* Este trabajo es resultado de una reciente investigación en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

** Departamento Académico de Estudios Generales y Estudios Internacionales, ITAM.

¹ Generalmente se ha traducido su obra más famosa, *Der Judenstaat*, como el Estado judío, sin embargo hay quienes piensan que es una traducción errónea y prefieren la de *El Estado de los judíos*. Cfr. Muhammad Ali Khalidi, “Utopian Zionism or Zionism Proselytims? A Reading of Herzl’s *Altneuland*”, *Journal of Palestine Studies*, 30, 4, verano 2001, p. 55. Gideon Shimoni afirma categóricamente, al analizar otra de las obras de Herzl, *Altneuland*, que el estado descrito por Herzl en esa obra era “definitivamente un Estado para los judíos más que un Estado judío”. Cfr. *The Zionist Ideology*, 1995, Hannover, Brandeis University Press, p. 94-5.

alcanzarse: el encontrar un lugar en donde los judíos pudiesen vivir en paz y acabar con el antisemitismo. Difícilmente se podría decir que el Estado de Israel vive en paz y, en cuanto al antisemitismo, es evidente que ha aumentado tras los acontecimientos de los últimos tres años en Israel y Palestina.

El sueño de Herzl está todavía a medio camino y el final del túnel está lejano. Pero en este escrito no pretendo comparar la visión política de Herzl con la realidad política del actual Estado de Israel. Mi propósito en este centenario es más sencillo: explicar en primer lugar cuál fue el proceso por el cual Herzl pasó de ser un judío asimilacionista típico –había que desaparecer entre los gentiles– a ser el padre del movimiento político que llevaría a la existencia del único estado del mundo que se autodenomina con el apelativo de judío; en segundo lugar pretendo hacer un recorrido por su vida diplomática y política. Finalmente se terminará con una reflexión acerca de lo que considero sus mayores aciertos y fracasos.

Herzl, prototipo de judío asimilacionista

22

Herzl nació en 1860 en el seno de una acaudalada familia judía en Budapest. Educado en magiar y alemán eligió la segunda como un medio de integrarse en la cultura germánica.² Trasladado a Viena en 1878, donde estudió Leyes, pronto se dedicó al periodismo y a la creación literaria. Aunque muchos de sus amigos eran judíos, lo mismo que su mujer, y trabajó en el famoso periódico *Neue Freie Press*, dirigido por judíos, su contacto con el judaísmo cultural y religioso fue mínimo: no asistía a la sinagoga, desconocía el hebreo y hasta muy tarde nunca tuvo especial interés en temas relacionados con el mundo judío; incluso cuando escribió su obra más famosa, *El Estado judío*, desconocía las propuestas de otros judíos para solucionar el llamado ‘problema judío’. Por el contrario se puede decir que hizo todos los esfuerzos posibles por asimilarse dentro de la cultura progermánica característica de muchas

² *Ibid.*, p. 89.

de las asociaciones universitarias de su época. Herzl sería así un ejemplo claro del judío austríaco descrito por Zweig en su extraordinaria obra *El mundo de ayer*:³

...la adaptación al medio del pueblo o del país en cuyo seno viven, no es para los judíos una medida de protección externa, sino también una profunda necesidad interior. Su anhelo de patria, de tranquilidad, de reposo y seguridad, sus ansias de no sentirse extraños, les empujan a adherirse con pasión a la cultura de su entorno. Y seguramente en ninguna otra parte (salvo en la España del siglo XV) esta unión se realizó tan fructífera y felizmente como en Austria. Establecidos en la ciudad imperial durante más de dos siglos, los judíos encontraron en ella a un pueblo despreocupado, dado a la conciliación.

Estando en la Universidad de Viena se hizo miembro de la *Akademische Lesehalle* (club de lectura) y de la fraternidad *Albia*, organizaciones nacionalistas alemanas que, implícitamente, esperaban de sus miembros judíos el olvido de cualquier característica cultural propia con el fin de que adoptaran las alemanas.⁴ Herzl aceptó las condiciones: se convertiría en un progermánico⁵ y, por lo tanto, en opositor de la multi-étnicidad del Imperio de los Habsburgo. Su asimilacionismo llegó tan lejos que incluso pensó en su propio bautismo, como escribió en sus diarios, aunque reconociera que sólo habían sido “vagos deseos nacidos de la debilidad de la juventud”.⁶ También pensó en el bautismo de su hijo, aunque no lo hiciera ni tampoco lo circuncidara:⁷

Yo jamás me convertiría pero apoyo la conversión. En mi caso el asunto está resuelto, pero me molesta mucho cuando pienso en mi hijo Hans.

³ Stefan Zweig, *El mundo de ayer: memorias de un europeo*, 2001, Barcelona, El Acantilado, p. 40, trad. J. Fontcuberta y A. Orzeszek.

⁴ Jacques Konberg, *Theodor Herzl: from Assimilation to Zionism*, 1993, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, p. 35.

⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁷ Amos Elon, *Herzl*, 1975, New York, Holt, Rinehart & Winston. Citado en Paul Johnson, *La historia de los judíos*, 1991, Buenos Aires, Javier Vergara, p. 397-8.

Me pregunto si tengo derecho de agriar y ensombrecer su vida como se ha visto agriada la mía. Por lo tanto, es necesario bautizar a los niños judíos antes de que puedan oponerse y antes de que la conversión sea interpretada como una debilidad de su parte. Deben desaparecer en la multitud.

Además de su asimilacionismo, la visión de su propio pueblo tampoco era la más adecuada para convertirse posteriormente en el líder del sionismo: lo consideraba un ‘pueblo retrógrado y afeminado’⁸ y gustaba de hacer bromas antisemitas,⁹ de lo que dejó muchas muestras en sus cartas, diarios y novelas. Así, en 1885 escribió en una carta, tras una cena en una casa burguesa judía: “Ayer una gran *soirée* en la casa de Treitel. Alrededor de treinta o cuarenta pequeños y feos judíos. Ninguna vista consoladora.”¹⁰ Y durante unas vacaciones en Ostende en carta a sus padres: “Muchos judíos vieneses y de Budapest en la playa. El resto de los veraneantes muy agradables.”¹¹ Su fenotipo tampoco le agradaba especialmente: “tienen un cuerpo y fisonomía distinta, una extraña, e incluso, ay, una despreciable fisonomía”.¹² Eso era debido, según él, a la endogamia. Consideraba que sus correligionarios habían sido las sanguijuelas “de la Edad Media y, también hay que reconocerlo, de los tiempos modernos”.¹³ Entendía que su propio pueblo tenía un carácter ‘avaricioso y deseoso de botín’.¹⁴

En general, su visión acerca del pueblo judío procedía del antisemitismo de los gentiles. Esa percepción persistió incluso después de su conversión al sionismo. En sus memorias, iniciadas tras abrazar la fe sionista, son frecuentes críticas al carácter judío. Ante las acusaciones que se le hicieron acerca de su supuesto interés económicos en la emigra-

⁸ Michel Warschawski, *Israel-Palestina: La convivencia binacional*, 2002, Madrid, Catarata, p.41.

⁹ Johnson, *op. cit.*, p. 397-8.

¹⁰ Konberg, *op. cit.*, p. 72.

¹¹ Johnson, p. 397.

¹² *Ibid.*, p. 24.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21.

ción a Palestina escribiría: “Nuestros judíos simplemente no pueden creer que nadie actúe por un acto de convicción moral”;¹⁵ en mayo de 1900, cansado de los enormes problemas con los que se estaba enfrentando escribió en sus memorias: “Pensé en un epitafio apropiado para mí: Tenía una opinión demasiado buena acerca de los judíos.”¹⁶ O en su novela *Altneuland*—escrita en 1902 dos años antes de su muerte—un judío afirma: “Nos preocupamos por convicciones? Yo sólo conozco dos: negocios y placer”.¹⁷ Sus ataques más duros iban en contra de los judíos ricos; y así escribiría en enero de 1897: “Los judíos acaudalados, es cierto, continúan comportándose miserablemente como en el pasado.”¹⁸ Su visión del judaísmo era conocida y así uno de sus amigos, Schnitzler, también judío, —quien le ayudó a la publicación de su primera novela acerca del judaísmo *El nuevo gueto*— escribiría en una de sus obras: “Sólo he llegado a conocer bien a un antisemita y me temo que estoy obligado a admitirque fue un bien conocido líder sionista.”¹⁹

Como queda dicho, Herzl tomó de escritores antisemitas su visión del judaísmo pero, a diferencia de la literatura antisemita, él consideraba que ese carácter había sido provocado por la humillación infligida durante siglos por parte de los gentiles:²⁰ los judíos habían sido víctimas no agentes de ese carácter, según Herzl, poco noble.

Sin embargo, y unida a su anterior visión acerca de los judíos—ampliamente demostrada a través de sus múltiples escritos— conservaba cierto sentido de fidelidad a su pueblo y el orgullo de sentirse judío. Así, su sentido filial le impidió tanto bautizarse como bautizar a su hijo²¹ o, cuando para publicar un artículo se le sugirió tomar un seudónimo para ocultar su origen judío, se enfureció.²² Se puede decir que Herzl

¹⁵ Marvin Lowenthal, ed., *The Diaries of Theodor Herzl*, 1956, New York, The Dial Press, p. 199.

¹⁶ *Ibid.*, p. 325.

¹⁷ Konberg, *op. cit.*, p. 72.

¹⁸ Lowenthal, *op. cit.*, p. 201.

¹⁹ Konberg, *op. cit.*, p. 154.

²⁰ *Ibid.*, p. 35. Shimoni, *op. cit.*, p. 91.

²¹ Konberg, *op. cit.*, p. 84.

²² *Ibid.*, p. 81.

vivió en una tormentosa ambigüedad en la que coexistían el deseo asimilacionista con sentimientos de superioridad a causa de la misma razón.²³ Como diría Avineri, la vida de Herzl fue una ‘atormentada odisea intelectual’.²⁴

El antisemitismo: el detonador del cambio

Tradicionalmente se ha explicado el paso al sionismo –desde un posición de alejamiento al judaísmo– al caso Dreyfus, que saltó a la opinión pública en 1894. Como es conocido, el capitán del ejército francés Dreyfus fue acusado de haber vendido información confidencial a Alemania. Juzgado y condenado, Dreyfus fue enviado a la Isla del Diablo. Posteriormente se demostró que Dreyfus era inocente. Entre muchos intelectuales pronto se empezó a pensar que la acusación era falsa y que había sido condenado por el único hecho de ser judío. Lo cierto es que el caso Dreyfus más que un juicio a una persona fue a toda la comunidad judía; lo que se planteaba no fue si el capitán era culpable o no sino si un judío podía ser verdaderamente francés y por tanto leal a su patria. Zola expondría con su elegante pluma la acusación que hacían los antisemitas al pueblo judío.²⁵

26

Se les ha pretendido aplastar [a los judíos] junto con el capitán Dreyfus, se ha intentado convertir el crimen de uno de ellos en el crimen de la raza entera. Todos son traidores, todos vendidos, todos condenados. ¡Cómo no va a protestar con furia esa gente, cómo no van a tratar de rebelarse, de devolver golpe por golpe en esta guerra de exterminio de que son víctima! Es comprensible que anhelan apasionadamente ver cómo resplandece la inocencia de su correligionario; y si creen que pueden lograr la rehabilitación de Dreyfus, ¡ah!, con qué ánimo deben perseguirla!

²³ Shimoni, *op. cit.*, p. 89; Konberg, *op. cit.*, p. 81.

²⁴ Shlomo Avineri, “Theodor Herzl’s Diaries as a *Bildungsroman*,” *Jewish Social Studies*, 5, 3, primavera/verano, 1999, p. 1.

²⁵ Emile Zola, *Yo acuso: la verdad en marcha*, 1998, Barcelona, Tusquets, p. 28, trad. José Elías.

El mismo Herzl en 1899 reconocería que ese caso flagrante de antisemitismo había sido el causante de su conversión al sionismo.²⁶ Incluso algunos de sus amigos, como es el caso de Stefan Zweig –a quien Herzl invitó a unirse al movimiento sionista como codirector–²⁷ lo creían así,²⁸ también el libro acerca del sionismo más citado –y uno de los más serios– el de Hertzberg publicado en 1997, así lo recoge.²⁹ Sin embargo desde hace tiempo las afirmaciones de Herzl se han puesto en duda³⁰ ya que su novela *El nuevo gueto* –donde se percibe claramente una posición alejada de su anterior postura asimilacionista y aboga por la diferencia judía– es anterior al caso Dreyfus; aunque el mismo Herzl llegó a afirmar que el origen de esa novela fue debida al famoso *affaire*.³¹ El análisis minucioso de su correspondencia y de sus diarios revelan que las observaciones de Herzl hacía el caso Dreyfus fueron tangenciales³² e incluso que en un inicio –al igual que la mayoría de los intelectuales, incluidos los judíos– no pensaba que fuera inocente, aunque tampoco aceptó sin reservas su culpabilidad.³³ Lowenthal interpreta esa falta de exactitud “en el mejor de los casos como un mito apropiado, un dramático escorzo de los hechos”³⁴ y Konberg la explica por la necesidad en 1899 –año en el que escribió que el caso Dreyfus le había llevado al sionismo– de mantener el encanto de su carisma en el momento que ya era conocido internacionalmente como líder del sionismo³⁵ y quizá debido a que él fue uno de los primeros que empezó a creer en su inocencia (en 1896 escribió a un amigo diciéndole que pensaba que

²⁶ Lowenthal, *op. cit.*, p. xix.

²⁷ Zweig, *op. cit.*, p. 145.

²⁸ *Ibid.*, p. 139-141.

²⁹ Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, 1997, Philadelphia, The Jewish Publication Society, p. 202.

³⁰ Lowenthal, *op. cit.*, p. xix.

³¹ Konberg, p. 190.

³² Avineri, p. 7.

³³ Konberg, p. 196.

³⁴ Lowenthal, p. xix.

³⁵ Konberg, p. 200.

quizá Dreyfus fuera inocente);³⁶ es decir, Konberg sugiere que pudiera ser una alteración de la realidad basándose en algunos hechos reales.

Sea como fuere, lo cierto es que el paso de asimilacionista a sionista no fue debido al caso Dreyfus. Más bien se debió al antisemitismo creciente en su Austria natal y en las zonas germánicas en general.³⁷ Dentro de *Albia*, la asociación universitaria a la que pertenecía Herzl, había división en torno a la admisión o no de judíos; a partir de 1880-1 se prohibió la entrada a más judíos. Ese mismo año Herzl se convirtió en miembro pasivo, pero en 1883 tras un homenaje a Wagner organizado por *Albia* se lanzaron gritos antisemitas y Herzl dimitió. Herzl no estuvo nunca en contra de que *Albia* rechazara el ‘espíritu judío’—con lo que estaba de acuerdo— sino contra el antisemitismo racial que pretendía devolver a los judíos al gueto.³⁸

Entre finales de los ochenta y principios de los noventa Herzl siguió siendo un judío ambivalente:³⁹ habiendo hecho todos los esfuerzos por asimilarse se encontraba frente a un antisemitismo de nuevo cuño que se extendía por toda Alemania⁴⁰ y Austria, el cual no sólo rechazaba al judío ortodoxo, aislado del mundo de los gentiles, sino también a los más asimilados, por el simple hecho de ser judíos.

28 Desde 1891 Herzl se convirtió en el corresponsal del *Neue Freie* en París y desde allí percibía alarmado —a través de sus periódicas visitas a Austria— el aumento del antisemitismo austríaco concretado en el ascenso de la Unión cristiana, que atacaba a los judíos por promotores del capitalismo; tampoco faltaron las viejas calumnias de sacrificios de niños.⁴¹ En ese año Herzl dio, por primera vez, muestras de preocuparse del antisemitismo. Escribió un esbozo de novela en donde criticaba a los judíos ricos como causantes del antisemitismo, mientras que los judíos

³⁶ *Ibid.*, p. 198-9.

³⁷ Avineri, *op. cit.*, p. 7-13.

³⁸ Konberg, p. 50.

³⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁰ Alemania fue uno de los países en donde los judíos experimentaron un sentimiento de aceptación más profundo. Cfr. Gerald Messadié, *Historia del Antisemitismo*, 2001, Argentina, Javier Vergara, p. 280.

⁴¹ Konberg, p. 96-7.

pobres eran los que lo sufrían.⁴² Así seguía pensándolo años después, como lo dejaría reflejado en el capítulo dedicado al antisemitismo de su *Estado judío*, publicado en 1897. En él consideraba que el antisemitismo era producto de la envidia pero también entendía que era una ‘supuesta autodefensa’⁴³ de los gentiles, ya que una vez que los judíos salieron del gueto se sintieron obligados a “hacer una terrible competencia a la clase media [gentil]”,⁴⁴ que provocaba que el antisemitismo aumentase “de día en día, de hora en hora, y tiene que seguir aumentando porque las causas siguen existiendo y no pueden ser eliminadas”.⁴⁵

Para Herzl el odio al pueblo judío crecía en donde aumentaba el número de judíos ricos y pobres: los primeros generaban odio por razones obvias y los segundos, al caer bajo los partidos proletarios, eran despreciados por la capa media de los burgueses.⁴⁶ Y además ese problema no tenía solución, ya que los gentiles al no aceptarlos ayudaban a ratificar a los judíos como un pueblo, lo que los segregaba y a su vez provocaba que aumentase el antisemitismo:

Somos un pueblo: los enemigos hacen que lo seamos, aun contra nuestra voluntad, como ha sucedido siempre en la historia. Acosados, nos erguimos juntos, y de pronto descubrimos nuestra fuerza.⁴⁷

29

En 1892 escribió otros dos artículos acerca del antisemitismo en el *Neue Freie Press*. Entre 1892 y 1893 Herzl se iba alarmando cada vez más. Reconoció que la asimilación había sido un fracaso;⁴⁸ sin embargo no sabía hacia dónde ir, ya que la vuelta al judaísmo de sus antepasados no era una solución para él.⁴⁹ Entendiendo que la causa

⁴² *Ibid.*, p. 99.

⁴³ Theodor Herzl, *El Estado judío*, 1946, Washington, Departamento Latino Americano de la Agencia Judía, p. 19, trad. Sigfredo Krebs.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 34-5.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸ Konberg, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 100.

del antisemitismo procedía de los problemas sociales achacados a los ricos –entre los cuales se encontraban algunos prominentes judíos–, durante 1893 se decidió escribir artículos en donde hacía varias propuestas para solucionar la cuestión social;⁵⁰ sin embargo –y como era de esperar– sus esfuerzos sirvieron de poco. Incluso el partido liberal austríaco –defensor tradicional del pueblo de Abraham– dejó de denunciar los actos de antisemitismo cada vez más frecuentes.⁵¹ Era necesario buscar otros caminos.

Al inicio de 1893 fue invitado a escribir en la revista *Asociación de Viena para la defensa ante el antisemitismo*. Rechazó la oferta por considerarla insuficiente, creía que era necesario algo con más trascendencia. Se propuso varios planes, entre los que se encontraba la conversión de los austríacos al cristianismo. Así escribió: “Me gustaría llegar hasta el Papa...y decirle: ayúdanos contra los antisemitas y empezaré un gran movimiento a favor de la libre y honorable conversión de los judíos al cristianismo.”⁵² Envío una carta a Leintenberger, presidente de la Asociación de Viena para la Defensa ante el Antisemitismo, quien la consideró una locura y se la enseñó a Nothangel –ferviente católico y también miembro de la Asociación–; éste se horrorizó por la propuesta. La conversión, según deseaba Herzl, debía hacerse a la luz del día ‘con procesiones festivas’ ante la catedral de Viena. Sería sellada en una histórica alianza con el Papa pidiendo a la Iglesia que erradicara el antisemitismo. Pero la conversión la harían los hijos no los padres, quienes se quedarían fuera de la catedral; de esta manera, la última generación de judíos mantendría su honor y la siguiente quedaría totalmente asimilada. A cambio, propondría a los editores de su periódico, el *Neue Freie Press*, tener una política editorial favorable al Papa. La idea de Herzl se basaba en la creencia de que la conversión individual no servía, ya que no cambiaba la percepción de los judíos –se entendería como cobardía–, debía ser colectiva; así los judíos no actuarían como

30

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁵¹ *Ibid.*, p. 108-7.

⁵² *Ibid.*, p. 115.

individuos sino como comunidad⁵³ y se percibiría como un noble propósito y no como una huida.

Pero la conversión masiva hacia el cristianismo no fue la única opción herzeliana para solucionar de una vez por todas la discriminación. Herzl sabía que los socialistas despreciaban cualquier tipo de distintivo, entre ellos el del judaísmo. Teniendo en cuenta el elevado número de judíos en esa tendencia, Herzl vio una salida al problema. Los judíos, parias en la sociedad europea, se unirían a otros parias para cambiar la sociedad. Al proponer el ingreso en el socialismo, Herzl pensaba que al igual que el proletariado, que había llegado al límite de la deshumanización, los judíos podrían a través de un acto radical transformarse ellos mismos.⁵⁴ No sólo se trataba de la asimilación sino de la recuperación del propio honor –perdido según Herzl por siglos de opresión cristiana– mediante la lucha contra la clase capitalista. Si el estado socialista se conseguía, todo tipo de discriminación desaparecería ya que en él, teóricamente, todos serían iguales y no se distinguirían los ricos de los pobres ni los gentiles de los judíos, por la sencilla razón de que ese tipo de categorías habría desaparecido.

Una tercera solución fue la del duelo, al que era afecto –se intentó batir tres veces–,⁵⁵ muy al gusto de los miembros de las sociedades estudiantiles de las ciudades germánicas.⁵⁶ Su idea procedía del duelo que tuvo lugar en Francia en 1892 entre el Marqués de Mores y un oficial francés judío. El oficial –aunque lisiado de un brazo– al ser insultado, retó al marqués a duelo con espada. Murió el oficial pero fue considerado como un héroe incluso por el propio Marqués de Mores; al funeral fueron unos cien mil parisinos, el ejército le rindió honores, el secretario de Guerra dijo que la armada no reconocía diferencia entre sus soldados, y los periódicos criticaron el antisemitismo. De esta forma proponía trasladar el caso francés a Austria mediante un duelo con algún prominente antisemita –Barón Von Liechtenstein,

⁵³ *Ibid.*, p. 115-20.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 120-4.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 68-9.

⁵⁶ Zweig, *op. cit.*, p. 130-1.

Georg von Schönerer o Karl Lueger. Se puede suponer que el representante del pueblo judío sería el mismo Herzl; así pretendía devolver el honor al pueblo judío para acabar con el antisemitismo en Austria.⁵⁷

El antisemitismo creciente estaba provocando una grave crisis intelectual en Herzl, quien sin embargo no cambió su visión del pueblo judío de los últimos diez años.⁵⁸ Escribía a su amigo Moriz Benedikt en diciembre de 1892: “un pueblo envilecido a través de la opresión, castrado, atento al dinero, domado en numerosos corrales”. E incluso seguía pensando que el antisemitismo era comprensible debido a los defectos de los judíos: “Creo –escribiría– que entiendo el antisemitismo... Lo veo desde el punto de vista de un judío, pero sin odio y sin miedo”. Lo entendía como una autodefensa de los gentiles.⁵⁹ Pero si su visión de su propio pueblo no había cambiado, algo había cambiado; a partir de esas fechas empezaría a predicar la necesidad de que el judío pudiera volver a recuperar su orgullo.⁶⁰ El pueblo judío tenía graves defectos –según Herzl– pero no por eso había que dejarlo a su suerte apartándose de él; era necesario regenerarlo. La recuperación de la autoestima sería la que lo redimiría y, una vez conseguida, sería respetado por el resto de las naciones.⁶¹

32 En 1894 escribiría su novela *El nuevo gueto* donde expresaría sus sentimientos de frustración y de haber llegado a un callejón sin salida, tan típico entre tantos de aquellos judíos triunfadores y emancipados de la clase media.⁶² Tras súbita inspiración la escribió de corrido. Redactaría en torno al primer esbozo de la novela: “Escribí totalmente inmerso en ella, de un tirón, mientras reía y lloraba.”⁶³ El protagonista de la novela es Jacob, quien cuenta entre sus grandes traumas el no

⁵⁷ Konberg, *op. cit.*, p. 125.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁹ Shimoni, *op. cit.*, p. 91.

⁶⁰ Konberg, *op. cit.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 129.

⁶² Shlomo Avineri, *La idea sionista: notas sobre el pensamiento nacional judío*, 1983, Jerusalén, La Semana Publicaciones Ltda., p. 109, trad. Emilio Abraham.

⁶³ Konberg, *op. cit.*, p. 130.

haberse podido batir en duelo con un gentil, ya que justo después de haberse comprometido a hacerlo su padre cayó gravemente enfermo. Este hecho lo corroe por la sensación de haber quedado como un cobarde. Otro de los grandes sufrimientos de Jacob sería la pérdida de la amistad de Franz, un gentil a quien admiraba e imitaba. Franz, ante la entrada en política le pedirá cortar con su amistad por los posibles perjuicios que le ocasionaría el ser visto con un judío. Y es ahí en donde el asimilado Jacob se da cuenta de que sigue estando en el gueto. Además, Jacob sería acusado de traición por aquél con el que se había retado a duelo tiempo atrás. Entonces Jacob retará a duelo a su antiguo enemigo y se hará presente para morir en el mismo. La explicación para Konberg⁶⁴ es clara: Jacob es el mismo Herzl quien hizo todos los esfuerzos por asimilarse –también se batió varias veces como dijimos– pero siempre sería rechazado porque lo único que hizo fue imitar a la sociedad gentil, a la vez que le faltó coraje; Jacob sigue inmerso en su propio gueto ya que no ha conseguido la estima de los gentiles por faltarle autoestima; así diría Jacob: “Los muros visibles deben ser destruidos desde fuera –pero debemos derribar las barreras invisibles dentro de nosotros mismos. Nosotros mismos! Fuera, debemos romperlos hacia fuera!” La novela termina con un significativo: “Judíos, mis hermanos, no les dejarán vivir de nuevo hasta que aprendan como se debe morir... ¡Quiero salir! ¡Salir del gueto!” Así la autoredención precede a la redención procedente del exterior. Con la aceptación del duelo y la muerte, Jacob se reconcilia consigo mismo: pudo ser valiente; entre los espasmos de la muerte, Jacob tiende la mano a su enemigo: símbolo de que una vez el judío reconciliado consigo mismo sí puede reconciliarse con el mundo gentil en igualdad de condiciones, no como una concesión.

La novela no fue fácilmente aceptada por judíos ni por gentiles.⁶⁵ Herzl la terminó el 8 de noviembre de 1894 y pidió ayuda a su amigo y dramaturgo Arthur Schnitzler a quien envió una copia con una nota

⁶⁴ Jacques Kornberg, “Theodor Herzl: a Reevaluation”, *The Journal of Modern History*, 52, 2, 1980. p. 130-48.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 152-8.

que demostraba la ambigüedad de Herzl hacia su propia obra y expresaba su propia lucha interior: “Junto con el apasionado deseo de comunicar mi obra al mundo, tengo el sentimiento apasionado de esconderme y enterrarme a mí mismo. Puede ser orgullo, cobardía o vergüenza o lo que quieras.” Le desagradaba que se conociera su defensa de la causa judía, por lo que también le escribió que deseaba “esconder los genitales más que en ningún otro momento”. Según Konberg, su circuncisión todavía le provocaba vergüenza y vulnerabilidad. Herzl le pidió a su amigo que la presentara a distintos teatros pero sin dar su nombre. Ante el fracaso en Berlín y Viena, Schnitzler le aconsejó firmarla, ya que era un dramaturgo reconocido y eso ayudaría a la obra. En noviembre aceptó que se reconociera su autoría. Herzl estaba rompiendo los puentes; para ese momento ya había dado una conferencia en el Club de los Macabeos de Londres.

Schnitzler le ayudó por amistad pero no estuvo de acuerdo con la obra; le parecía excesivo que Jacob tuviera que morir para redimirse; tampoco creía que todos los judíos fueran cobardes y tímidos; es más, entendía que los gentiles odiaban más a los valientes que a los pusilánimes. Es decir, disentía acerca del origen del antisemitismo: no se les odiaba por ser pusilánimes –como pensaba Herzl– sino simplemente por el hecho de ser judíos. A Schnitzler le hubiera gustado que incluyera a un judío, perteneciente a alguna sociedad estudiantil, que se hubiera batido treinta veces y hubiera sido expulsado de la misma por el hecho de ser judío; y también a algún cristiano que se negara a batirse a causa de su fe para demostrar que el no batirse no era visto por todos como símbolo de cobardía. Claramente a Schnitzler le hubiera gustado una obra distinta.

La obra fue rechazada tanto por judíos como por cristianos. Finalmente se estrenó en 1897 cuando Herzl ya era una figura conocida y los judíos entendieron mejor el concepto de judío regenerado que les quería transmitir. Además para ese momento ya había atemperado algunas de las características más infamantes en los personajes judíos de la obra.

Herzl y el sionismo: *El Estado judío y Altneuland*

A partir de los años ochenta del siglo XIX –después de los pogromos desatados en Rusia– surgieron grupos ideológicos que propugnaban la vuelta de los judíos a Israel. El más activo de ellos fue *Hibbat Zion* –los Amantes de Sión–, quienes estaban promoviendo el asentamiento paulatino en Palestina gracias al apoyo de Rothschild. Desde ese momento es posible trazar un línea –cada vez más ramificada– de ideologías nacionalistas buscando la vuelta a la Tierra Prometida. Esos movimientos fueron conocidos como sionistas. Bajo esa ideología subyacía la idea de que los judíos eran un pueblo con características peculiares que iban mucho más allá de las religiosas. Estas diversas ideologías tenían en común tres dimensiones: el diagnóstico de una situación dramática de los judíos en tierras de gentiles; la búsqueda de una solución y, finalmente, propuestas de los medios para alcanzar esa solución.⁶⁶ Shimoni,⁶⁷ pedagógicamente, dividió las soluciones en dos grandes grupos: la *funcional*, que pedía la unión de los judíos para luchar vía diplomática por la Tierra Santa –es decir, conseguir un Estado antes de promover la emigración masiva– y la *orgánica*, que buscaba la regeneración desde dentro para fomentar la identidad cultural –y entre sus medios para conseguirlo estarían los progresivos asentamientos en Palestina. Los mayores representantes de estas dos líneas serían Herzl para la funcional y Asher Ginzberg –alias Ahad Ha’am– para la orgánica, quien sería el mayor oponente a Herzl dentro del sionismo.

Cuando Herzl fundó la Organización Sionista, en 1897, el concepto sionista se había fijado: era el movimiento político que reuniría los esfuerzos para llevar a todos los judíos que quisieran a Israel –lo que se conoce como hacer *aliyah*–. Sin embargo no fue él el padre del término sino Birnbaum, quien siete años antes a través de las columnas de *Autoemancipación* dio luz al concepto y a la palabra. El térmi-

⁶⁶ Shimoni, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 86-7.

no sionismo empezó a sustituir al de nacionalismo judío. A partir de 1893 la revista *Autoemancipación* dejó de denominarse el órgano del nacionalismo judío para tomar el sobrenombre de ‘órgano de los sionistas’.

Sin embargo Herzl no conocía mucho más de cuestiones semánticas que de lo que sabía sobre quienes escribieron acerca de las formulaciones ideológicas y programáticas que le habían precedido.⁶⁸ Alejado como había estado del mundo cultural del judaísmo era “completamente ignorante de los otros a quienes tenía perplejos el mismo problema”⁶⁹ —como eran las obras de Pinsker —*Autoemancipación*— o la monumental obra de Hess, *Historia de los judíos* —como tampoco conocía a los Amantes de Sión. Desconectado de ese mundo, las ideas de Herzl no fueron originales⁷⁰ —y difícilmente podía saber que no lo eran— y algunas de ellas —según Chaim Weizmann,⁷¹ unos de sus colaboradores, y primer presidente del Estado de Israel— ‘pecaban de simplicidad’, eran ‘planes increíblemente ingenuos’ o ‘eran absolutamente irrealizables’. A pesar de ello lo que se llamaría sionismo político hasta el día de hoy es el sionismo que Herzl expuso en su folleto *El Estado judío* publicado en 1896.

36 Parece que Herzl elaboró esta idea de un Estado judío como algo posible en mayo o quizá finales de abril de 1895,⁷² sin embargo la había concebido dos veces antes, al inicio de 1893 y en octubre de 1894, algunos días antes de la iluminación de *El nuevo gueto*, pero en ambos casos la rechazó, ya que pensaba que los judíos tenían poco en común aparte de la opresión. Es posible que la victoria del antisemita Lueger en las elecciones para la Curia de Viena le hiciera dar el salto.⁷³

⁶⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁶⁹ Chaim Weizmann, Prólogo, en Theodor Herzl, *El Estado judío*, 1946, Washington, Departamento Latino Americano de la Agencia Judía, p. 5.

⁷⁰ Avineri, *La Idea Sionista...*, *op. cit.*, p. 105.

⁷¹ Weizmann, p. 5-6.

⁷² Kornberg, “Theodor Herzl...”, *op. cit.*, p. 159.

⁷³ *Ibid.*, p. 159. Lueger fue elegido en mayo de 1895 en minoría, dimitió para ser elegido por mayoría en septiembre.

Para finales de mayo escribió algunas notas preparatorias para presentarlas al barón de Hirsch⁷⁴ –filántropo judío que estaba financiando colonias judías en Argentina. En ellas todavía seguía pensando en la asimilación y propuso al Barón la posibilidad de que los judíos vivieran en una especie de estado subrogado –dentro de alguno de los Estados europeos– en donde se premiarían los hechos heroicos, físicos o morales; gracias a esos estímulos los judíos recuperarían su autoestima y por lo tanto la de los gentiles. Si los judíos respondían, entonces no haría falta irse de Europa. Tampoco rechazó en este momento los matrimonios mixtos, siendo educados los hijos en la fe mayoritaria: le proponía al Barón que diera incentivos económicos para los que lo quisieran hacer; y también seguía pensando en hacer un pacto con el Papa, el Zar y el Kaiser para que, a cambio de la conversión a las respectivas religiones mayoritarias, lucharan contra el antisemitismo. Pero pronto adoptaría posiciones más radicales con el fin de acabar de una vez por todas con el llamado ‘problema judío’.

A principio de junio la idea del Estado judío se había posesionado de su mente mientras trabajaba o caminaba hasta el punto que llegó a pensar que iba a enfermar mentalmente.⁷⁵

Durante días y semanas me ha saturado hasta los límites de mi consciencia; la llevo a donde voy, me ronda en mis charlas cotidianas, me atisba por encima de mis hombros de mi pequeño trabajo de periodista; me abrumba y me intoxica.

Había encontrado una nueva forma de asimilación: el Estado judío reemplazaría al bautismo, al socialismo o al duelo de honor. Estos parecían ahora a Herzl pequeñas soluciones. A partir de ese momento se resolvería la cuestión entre el asimilacionismo y el judaísmo, porque ambos serían lo mismo⁷⁶ (el pueblo judío se habría asimilado ya que tendría un estado como el resto de los pueblos, sería un Estado

⁷⁴ Konberg, *Theodor Herzl: from Assimilation*, op. cit., p. 160.

⁷⁵ Lowenthal, op. cit., p. 3.

⁷⁶ Konberg, *ibid.*, p. 160.

más y el judío un ciudadano más, igual al francés, al alemán....). A través del sionismo Herzl resolvía su ambivalencia con respecto a su judaísmo y a su deseo de asimilación. Un conflicto que le llegaba hasta lo más profundo.⁷⁷ Finalmente, a través del Estado los judíos podrían realizar las metas de la emancipación y la asimilación por ellos mismos, superar sus defectos, quitarse el estigma, ganar en orgullo de ser lo que eran, convertirse en sus propios dueños y al mismo tiempo ganar la aceptación de los gentiles. Este trabajo le dio a Herzl el sentido de misión, la fuente de su carisma como líder.⁷⁸ Hacia la mitad de enero de 1896 hubo algunos editores judíos que se negaron a publicar *El Estado judío*, que finalmente vio la luz en febrero de ese año.

En el prefacio dejaba claro que las propuestas no eran otra novela utópica al estilo de las ya publicadas: “En primer lugar es menester que defienda mi proyecto contra la calificación de utopía. Sólo prevengo, de esta manera, a los críticos superficiales, de cometer una necesidad...”,⁷⁹ aunque sabía que, tanto él como los que le siguieran en el primer momento, no lo verían realizado: “los que inician este movimiento difícilmente verán su glorioso fin”.⁸⁰ Pero al fin ese proyecto se realizaría ya que “El Estado judío es una necesidad universal; por consiguiente surgirá.”⁸¹

Tras hablar de los orígenes del antisemitismo y expresar que seguiría existiendo “mientras no se resuelva por medios políticos”,⁸² propone un plan ‘sencillo’: se les daría una porción de territorio – Palestina o Argentina– y los judíos se encargarían de crear una figura moral, la *Society of Jews*,⁸³ y una persona jurídica financiera, la *Jewish Company*.⁸⁴ La *Society of Jews* se encargaría de diseñar los proyectos y

⁷⁷ *Ibid.*, p. 160.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁹ Herzl, *op. cit.*, p. 13.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

⁸² *Ibid.*, p. 19.

⁸³ En el original.

⁸⁴ En el original.

sería la representante legal ante los gobiernos y la *Jewish Company* sería la empresa que llevaría a cabo la parte práctica. El estado no sería teocrático, ni el hebreo sería el lenguaje oficial: “¿Quién de nosotros sabe bastante hebreo como para pedir un billete de tren?” Lo que propone es un idioma al estilo de Suiza, en donde cada uno conservaría el suyo y predominará entre todos el más útil sin violencia.

La creación de ese estado sería beneficioso para todos. En el país que se asienten, la *Society of Jews* podría cargar en parte con las deudas públicas y construir vías de comunicación, entre otras muchas cosas.⁸⁵ En el caso de elegir Palestina, se sanearían las finanzas de Turquía y “para Europa formaríamos allí parte integrante del baluarte contra Asia: constituiríamos la vanguardia de la cultura en su lucha contra la barbarie”.⁸⁶ Inmerso en el ambiente colonial de la época e influido por las colonización holandesas e inglesas, Herzl proponía ser una avanzada del mundo occidental en Oriente.⁸⁷ La emigración de los judíos también beneficiaría a los mismos correligionarios que no quisieran dejar sus patrias de origen, especialmente a los pudientes, ya que se liberarían de “la competencia molesta, incalculable e inimitable, del proletariado judío”.⁸⁸ Los gentiles también saldrían beneficiados al acabar la competencia en los puestos de profesiones liberales, lo que llevaría al fin del antisemitismo.⁸⁹

Después del éxodo de los judíos, no hay dificultades económicas ni crisis ni persecuciones, sino que comienza un período de prosperidad para los países abandonados. Se inicia un movimiento interno de los ciudadanos cristianos hacia las posesiones abandonadas por los judíos. La emigración se realiza gradualmente, sin perturbaciones, y ya su comienzo significa el fin del antisemitismo.

⁸⁵ Herzl, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁷ Walid Khalidi, “The Jewish-Ottoman Land Company: Herzl’s Blueprint for the Colonization of Palestine”, *Journal of Palestine Studies*, vol. XXII, no. 2, Winter 1993, p. 31.

⁸⁸ Herzl, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 26.

Como afirma Konberg,⁹⁰ Herzl cuando escribe el *Estado judío* sigue viendo al judaísmo con los ojos del antisemitismo austriaco basado en la crítica al enorme poder económico de los judíos. Ya que Herzl entendía, de forma ingenua, que el traspaso amistoso de los bienes de los judíos a manos de los gentiles bastaría para acabar con las miserias de los austríacos. Los países también recibirían el beneficio del comercio, pues los judíos en su nuevo estado necesitarán muchas cosas para iniciar su nueva vida.⁹¹ Pero el beneficio por antonomasia sería el social: “El descontento social podría ser calmado por un espacio de tiempo que duraría, tal vez, veinte años, tal vez más...”⁹²

La recepción de la idea del Estado judío

El folleto fue como una bomba. Muchos lo animaron y otros lo criticaron duramente. El rabino Adler entendía que la propuesta era impráctica y además peligrosa.⁹³ Asimismo la consideraban en su propio periódico; al burlarse un compañero de un artículo suyo acerca del *Estado judío* impreso en inglés en el *Jewish Chronicle*, aparecido poco antes del libro, Herzl le contestó que también podría burlarse de él ácidamente. Su compañero le respondió: “La broma ácida es la publicación del artículo. Si el artículo del *Jewish Chronicle* aparece en alemán los antisemitas harán buen trabajo con él. Les vendrá muy bien.”⁹⁴ Y Moritz Benedik, el magnate que financiaba al *Neue Freie Presse*, le advirtió molesto: “Ningún individuo tiene derecho a asumir la tremenda responsabilidad moral de desencadenar esta avalancha. Todos perderemos nuestra patria actual antes de conseguir un estado judío.”⁹⁵ Moritz le pidió que el libro no se publicara. De la misma manera Hermann Cohen

40

⁹⁰ Konberg, *Theodor Herzl: from Assimilation, op. cit.*, p. 80.

⁹¹ Herzl, *op. cit.*, p. 97.

⁹² *Ibid.*, 98.

⁹³ Lowenthal, *op. cit.*, p. 88.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 88.

⁹⁵ Johnson, *La historia de...* p. 404.

y Ludwig Geiger, miembros de la intelectualidad judía alemana, consideraban las ideas de Herzl “tan llenas de peligros para el espíritu alemán como la socialdemocracia y el ultramontanismo”⁹⁶ y Lucien Wolf, secretario del *Joint Foreign Committee of the Anglo-Jewish Association* las consideraba una traición y una provocación al antisemitismo.⁹⁷ Edmond de Rothschild, de la rama francesa de la familia de banqueros, tampoco lo recibió especialmente bien; consideraba sus proyectos no sólo como irrealizables sino también peligrosos ya que su plan ponía en duda el patriotismo de los judíos,⁹⁸ y, lo que fue peor, dio conocimiento público de su rechazo.⁹⁹

Pero no todo fueron críticas; poco a poco se fue haciendo con un buen número de adeptos. A la de Max Nordau, uno de sus más fieles aliados, que conoció a finales de 1895 en Londres, se le fueron sumando otros. También contaría con el apoyo de Israel Zangwill, presidente de la Asociación de los Antiguos Macabeos¹⁰⁰ y el del coronel Goldsmid un cristiano sionista inglés. Algún rabino lo consideraba el Mesías; los Amantes de Sión de Viena le animaron para que llevara a cabo su proyecto¹⁰¹ –aunque en general ese movimiento extendido por toda Europa se opondría a Herzl–; también se ganaría la confianza del rabino de Viena Guedemann. Lo cierto es que Herzl, después de la publicación de su obra no pasó desapercibido, y gracias a amigos y enemigos pronto se convertiría en una figura pública.

⁹⁶ Howard Morley Sachar, *A History of Israel : From the Rise of Zionism to our Time* (New York: Alfred A. Knopf, INC, 1998), p. 52.

⁹⁷ *Idem*.

⁹⁸ Lowenthal, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁹ Es posible que Lord Rothschild lo hiciera para evitar cualquier tipo de antisemitismo contra su persona. Lo cierto es que destruyó todos sus papeles con respecto a su labor en Palestina, Cfr. Jean-Christophe, Esther Benbassa Attias, *Israel, La tierra y lo sagrado*, 2001, Barcelona, Riopiedras, p. 163.

¹⁰⁰ Quizá la frase más conocida de Israel Zangwill fue la de Palestina es “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”. Cfr. ‘The Return to Palestine’, *New Liberal Review*, II, Dec. 1901, p.627 citado en <http://www.dutchpal.com/pal/history-03.html>. Visitado el 20 de marzo de 2004.

¹⁰¹ The Jewish Agency for Israel: Departament for Jewish Zionist Education, Timeline, <http://www.jafi.org.il/education/herzl/timeline6.html>, (consultado 17 febrero 2004).

Altneuland

La visión que tenía Herzl acerca del futuro Estado la completó cara al público en su novela de 1902 *Altneuland*¹⁰² –Nueva vieja tierra. En 1898 estuvo en Palestina y a su vuelta decidió escribir la novela. La obra relata el viaje de un millonario vienés, Kingscourt, en compañía de un judío, Federico Loewenberg, hacia una isla desierta del Pacífico en donde vivirían durante veinte años. El viaje se iniciaría en 1901. Antes de llegar a la isla, Kingscourt se empeñaría en ver Palestina a pesar de las protestas de su amigo judío. La percepción de esa tierra por parte de los dos viajeros fue desoladora –reflejando así lo propios sentimientos de Herzl en su corta visita a Tierra santa. Al cabo de veinte años –1923– la pareja de aventureros volvería a pasar por Palestina. Todo había cambiado: una sociedad cosmopolita los recibía. Se había convertido en una sociedad completamente occidental en donde ninguno de los avances de la técnica faltaban. Allí se hablaban todo tipo de lenguas y practicaban todo tipo de religiones. En donde hubo poblachos miserables ahora había villas perfectamente trazadas; la Ciudad vieja estaba dedicada exclusivamente al turismo y el mal olor y la miseria de antaño había desaparecido. Y sobre la explanada del Templo se levantaba –¡por fin!– el Templo a imagen del de Salomón, destruido en el año 70 d.C. por Tito.¹⁰³ Ese era el sueño de Herzl: una sociedad occidental y laica tal y como la había descrito en el *Estado judío* en donde todos convivirían pacíficamente.

42

¿Y los árabes de Palestina?

Sin embargo hay un pequeño problema que ni en *El Estado judío* ni en *Altneuland* queda resuelto. ¿Cómo había que tratar a los árabes que

¹⁰² Se puede ver un resumen y análisis en Muhammad Ali Khalidi, *op. cit.*, y en Jeremy Stolow, “Utopia and Geopolitics in Theodor Herzl’s *Altneuland*”, *Utopian Studies*, 8, 1, 1997.

¹⁰³ El Templo de Salomón fue destruido en el siglo VI a.C. y reconstruido poco después del exilio de los judíos en Babilonia.

habitaban ya esas tierras? ¿Si las villas miserables habían desaparecido en Palestina –como escribe relatando la segunda visita de los aventureros en *Altneuland*– qué había pasado con los árabes que habitaban en ella? En la novela, los árabes que aparecen están muy agradecidos con los judíos por el enorme progreso que han llevado a Palestina pero no se dice nada de a dónde fueron los habitantes de la Ciudad vieja o de las miserables villas.¹⁰⁴

En sus diarios Herzl es más explícito con respecto a qué hacer con la población autóctona –aunque no dice si se está refiriendo a Palestina, Argentina o cualquier otro lugar. Allí escribió el 12 de junio de 1895, poco después de iniciarlos: “Cuando ocupemos la tierra aportaremos beneficios inmediatos a la tierra que nos reciba. Debemos expropiar con cuidado la propiedad privada en los territorios que se nos asigne.”¹⁰⁵ Para la población que la habite, Herzl escribía ese mismo día: “Intentaremos que la población pobre se esfume a través de las fronteras intentando buscarles trabajo en los países limítrofes a la vez que se le impedirá trabajar en nuestro propio país.”¹⁰⁶ Esa transferencia debería ser de forma discreta: “Tanto el proceso de expropiación como la expulsión de los pobres debe de hacerse de forma discreta y con circunspección. Dejemos que los propietarios de la tierra crean que nos están engañando, vendiéndonos cosas por mayor valor de lo que valen. Nosotros no les vamos a volver a vender nada.”¹⁰⁷ La compra se haría mediante pagos elevados y sólo a judíos.¹⁰⁸ Se daba cuenta de que la situación no iba a ser fácil por lo que propone la organización de una

¹⁰⁴ Khalidi entiende que la cuestión acerca de qué hacer con los árabes sólo se toca de forma marginal –sin entrar en detalles– con el fin de no escandalizar a los gentiles –a los que, según Khalidi, estaba destinada la novela más que a los judíos. Cfr. *op. cit.*

¹⁰⁵ Theodor Herzl, *The Complete Diaries of Theodor Herzl, V. 1*, 1960, New York, Raphael Patai, p. 88, trad. Harry Zohn, en Rabbi Chaim Simons, *A Historical Survey of Proposals to Transfer Arabs from Palestine 1895-1945* (Simons, Rabbi Chaim, 1 de enero 2003 2003 [cited 9 de marzo 2004]); available from <http://www.geocities.com/CapitolHill/Senate/7854/transfer.html>.

¹⁰⁶ Herzl, *The Complete Diaries...*, *ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 89.

compañía que facilitara el pago y el traslado a aquellos que fueran remisos a marcharse,¹⁰⁹ aunque si no quisieran marcharse no se les haría nada.¹¹⁰ Un poco después, entre el verano de 1901 y los inicios de 1902, escribió, con el fin de entregárselo al Sultán, un proyecto acerca de la compañía que se encargaría de la colonización –la Compañía de tierras judeo-otomana–¹¹¹ donde escribiría acerca del intercambio de tierras con los nativos:

El derecho a intercambiar enclaves económicos en el área –con la excepción de los santos lugares– compensando a los propietarios con lotes del mismo tamaño e igual calidad en otras provincias y tierras del Imperio Otomano. Los costos de la emigración deberán ser pagados a los propietarios y deberán recibir un adelanto para que construyan las casas necesarios y los utensilios necesarios....¹¹²

Lo que no se atrevió a escribir cara al público lo plasmó diáfaramente en documentos privados. Había que dejar el país libre –cualquiera que fuese– para dar cabida a los emigrantes judíos.

44 **La Organización sionista mundial y el Primer congreso sionista**

Tras varios fracasos en 1895 y 1896 con banqueros y filántropos judíos decidió dirigirse a la población tal como le dijo a Edmond de Rothschild –rico judío y filántropo francés:

Usted era la pieza angular de toda la estrategia [conseguir fondos para convencer al Sultán de que cediera Palestina a los judíos]. Si usted se niega, todo lo que he hecho se rompe en pedazos. Me veré obligado a proceder de una forma distinta. Iniciaré una vasta agitación.¹¹³

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹¹ Khalidi, “The Jewish-Ottoman Land Company: Herzl’s Blueprint for the Colonization of Palestine”, p. 44.

¹¹² *Ibid.*, p. 30.

¹¹³ Lowenthal, *op. cit.*, p. 187. La entrevista tuvo lugar el 19 de julio de 1896.

Con ese objetivo iniciaría los preparativos para crear una Organización mundial sionista que sería la encargada de llevar a cabo la magna obra. Sin embargo no lo tenía fácil, los Amantes de Sión de Berlín también estaban en contra de él y deseaban –aunque no la hicieron– una declaración pública en contra de Herzl.¹¹⁴ Tras los repetidos fracasos Herzl se encontraba bajo de ánimo: “Debo confesarlo: estoy desmoralizado”, escribía el 13 de octubre; “de ninguna parte ayuda; desde todos los flancos ataques...”. Además corrían rumores de que su proyecto tenía intereses económicos de acuerdo con una compañía colonizadora inglesa.¹¹⁵ Hacia diciembre estaba al límite de sus fuerzas: “Siento que estoy cada vez más agotado. Más a menudo que nunca creo que mi momento está llegando a su fin. A la vez estoy totalmente convencido de su viabilidad, pero no puedo superar las dificultades iniciales.”¹¹⁶

Para enero de 1897 pareciera que recuperaba la esperanza y se disponía a crear un periódico: “Con un millón podríamos crear un gran periódico. Y los gobiernos negocian con los grandes periódicos como un poder en frente de otro.”¹¹⁷ Su ánimo se iba levantando ante la respuesta de muchos: “El sionismo está ganando la estima de la gente sencilla en todo tipo de países. La gente está empezando a tomarnos seriamente.” Mientras tanto preparaba con ahínco el Primer congreso sionista.

Con muchas dificultades –y un solo anuncio, el de un mercader de telas– a inicios de junio apareció *Die Welt*,¹¹⁸ su periódico destinado a difundir el sionismo; pero seguían las malas noticias, el 8 de junio los Amantes de Sión ingleses –entre cuyos dirigentes estaba su amigo el Coronel Goldsmid–, se negaban a enviar delegados al Primer Congreso Sionista y, lo peor, lo publicaron en la prensa.¹¹⁹

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 195.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 199.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 200.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 201.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 212.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 213.

A pesar de las grandes dificultades el Congreso se celebró entre el 29 y 31 de agosto en Basilea. Fueron 197 delegados de quince países –incluyendo Estados Unidos, Palestina y Argelia; el resto europeos. En la mayoría de los casos eran representantes de los Amantes de Sión¹²⁰ de esos países, en otros se representaban a sí mismos. Entre telegramas y cartas el congreso recibió decenas de miles en donde se declaraba la disposición a emigrar –50.000 procedían de Rumanía, 10.000 de Galitzia.

El temor al fracaso estaba en el ambiente y el mismo Herzl lo veía e, incluso, pensó, en olvidarse de su sueño si el congreso fracasaba, y limitarse a seguir con *Die Welt*.¹²¹ Poco antes de iniciarse el congreso recapitulaba las dificultades con las que se tendría que encontrar en él y sobre las que debía ser especialmente cuidadoso: el periódico para el que trabajaba –el *Neue Freie Press*– al que no debía comprometer; las diferencias entre ortodoxos y modernistas; los patriotas austríacos; los turcos y el Sultán a los que no debían llegar noticias alarmantes; el gobierno ruso al que no debía herir, aunque la deplorable situación de los judíos se debía nombrar; los cristianos y su preocupación por los santos lugares; Edmond de Rothschild; los Amantes de Sión; los colonos palestinos a quienes no se podía comprometer mucho para no quitarles el favor de Rothschild; y finalmente las debilidades humanas: las diferencias personales, los celos y las envidias. Ante esto concluía: “Debo conducir el movimiento de forma impersonal, y no permitir que se me vaya de las manos. Es una labor hercúlea –sin exagerar.”¹²² Herzl debió sentirse seguro y pensar que había superado las pruebas griegas ya que de regresó a Viena totalmente agotado escribió el párrafo profético quizá más citado del sionismo:¹²³

46

¹²⁰ En la mayoría de los casos los Amantes de Sión tenían una visión contraria a la de Herzl, preferían colonizar poco a poco con la ayuda de filántropos, pero vieron en el Congreso la oportunidad de difundir su movimiento a la vez la posibilidad de dirigirlo hacia sus propios intereses.

¹²¹ Lowenthal, *op. cit.*, p. 220.

¹²² *Ibid.*, p. 221-2.

¹²³ *Ibid.*, p. 224.

Si tuviera que resumir el Congreso en una palabra –de la que tendré cuidado de no publicar– sería ésta: en Basilea fundé el Estado judío. Si dijera esto en voz alta sería aclamado con una universal carcajada. En cinco años quizás, y con seguridad en cincuenta años, todo el mundo lo sabrá.

El resultado exitoso del evento le confirmó que los judíos eran algo más que la suma de una serie de rasgos culturales comunes, eran un pueblo.¹²⁴

El sionismo ha conseguido algo notable hasta ahora visto como imposible: la unión entre los elementos del judaísmo ultramodernos y los ultraconservadores. El hecho de que se haya conseguido sin humillantes concesiones por ambas partes, sin sacrificios intelectuales, es una prueba más, si esa prueba fuera necesaria, de la entidad nacional de los judíos. Una unión de esta clase sólo es posible con una base nacional.

El Primer congreso ya se había realizado alcanzando una enorme publicidad. Ahora hacía falta conseguir el dinero; crear un banco. Los banqueros judíos no quisieron apoyarlo por lo que se decidió por las masas y en una conferencia en abril de 1898, preparando el Segundo congreso sionista, describía a los sionistas como los soldados de la Revolución Francesa que se lanzaron a la guerra sin zapatos ni calcetines.¹²⁵ Hacia mayo los preparativos para el banco habían empezado; ahora necesitaba que los poderosos de la tierra lo apoyaran.

47

La diplomacia

Si la labor de convencer a sus propios correligionarios de su idea fue ‘hercúlea’ según propia expresión de Herzl, no fue menos digna del

¹²⁴ Ammon Rubinstein, *From Herzl to Rabin: The Changing Image of Zionism*, 2000, New York, Holmes & Meier, p. 3.

¹²⁵ Lowenthal, p. 230.

héroe mítico la labor diplomática desempeñada por Herzl en los pocos años que le quedaban de vida. Hacia 1895 Herzl estaba dando el paso definitivo. Ya no le importaba que el mundo supiera su deseo de redimir al pueblo judío. El boceto del *Estado judío* ya estaba casi terminado y era necesaria una intensa diplomacia de altos vuelos para que la utopía de papel pasara a ser realidad. El dos de junio de 1895, mientras terminaba su obra, consiguió por fin la entrevista con el barón de Hirsch. La cita tenía como objetivo convencer al barón que su filantropía estaba equivocada y que podía hacer mucho más. Herzl, según su propio relato, se presentó perfectamente ataviado, aunque con ropa ya usada para evitar la sensación de advenedizo;¹²⁶ le importaba dar buena impresión, en parte para destruir la imagen del judío del gueto, considerado por él como patético.¹²⁷ La entrevista fue un fracaso total, en parte debido a la arrogancia de Herzl. En una carta escrita al día siguiente le diría: “Usted es el gran judío del dinero; yo soy el judío del espíritu... Naturalmente usted me respondió con una gentil ironía: Así lo esperaba... Así es como las ideas nuevas son recibidas.”¹²⁸ Hirsch le pagó con la misma moneda al considerarlo un teórico y un ignorante¹²⁹ e incluso entendió sus ideas como peligrosas según relató el propio Herzl: “No, no, no, gritó [Hirsch]. Todas nuestras desventuras proceden de que los judíos quieren llegar demasiado alto.”¹³⁰

El tono de la entrevista con Hirsch se repitió en varias ocasiones con otros grandes magnates judíos. Herzl era claro: se le debía apoyar en todo y si no, las relaciones se rompían a no ser que su interlocutor cambiara de opinión. Su visión maximalista le acarreó grandes problemas ya no sólo con los magnates sino incluso con los sionistas convencidos que preferían ser más prudentes. Sin embargo Herzl no se desanimó y el 9 de junio, poco después de su tormentosa reunión con Hirsch, escribía:

¹²⁶ *Ibid.*, ed. p. 14.

¹²⁷ Johnson, *op. cit.*, p. 403.

¹²⁸ Lowenthal, *op. cit.*, p. 20.

¹²⁹ Johnson, *ibid.*, p. 403.

¹³⁰ Lowenthal, *ibid.*, p. 18.

primero negociaré con el Zar... después con el Kaiser. Después con Austria. Después con Francia... Después lo que la necesidad dicte. Para impresionar en las cortes europeas debo conseguir las máximas condecoraciones. Las inglesas primero.¹³¹

La diplomacia con el Imperio otomano y el Kaiser

Aunque es cierto que Herzl en el *Estado judío* proponía bien Argentina o Palestina, —y también que aceptó más adelante el ofrecimiento de Uganda (en realidad la actual Kenia) por parte del gobierno inglés— lo cierto es que la mayoría de los esfuerzos diplomáticos en su corta vida como sionista fueron encaminados a que el Imperio otomano permitiera a los sionistas crear su Estado judío en Palestina. Para ello intentó encontrar el apoyo de los magnates judíos y de las cancillerías europeas —Berlín, Londres, Viena, Moscú y el Vaticano. La propuesta que Herzl haría al gobierno de la Sublime Puerta era sencilla:¹³² dinero a cambio de un Estado, en principio, dependiente de alguna forma de Constantinopla. La enorme deuda del Imperio otomano favorecía la maniobra. Sin embargo la jugada no era fácil. Para convencer al Sultán tenía que demostrar que tenía el apoyo de los banqueros judíos y para convencer a éstos necesitaba que el Sultán le diera el visto bueno primero, pero como éste no estaba convencido era necesario que las cancillerías europeas presionaran. Pero éstas a su vez solicitaban de Herzl que demostrara que tenía el respaldo de los banqueros. Herzl por su parte esperaba tener el beneplácito de los gobiernos como salvaconducto frente a los remisos banqueros... De tal forma que el círculo no acababa de romperse nunca. Aún así, Herzl luchó hasta el agotamiento y la misma muerte procurando la cuadratura del círculo.

En junio de 1896 consiguió traspasar la Sublime puerta y entrevistarse con altos representantes del Sultán. Herzl tuvo mala suerte; el

¹³¹ *Ibid.*, p. 39.

¹³² Kalus Polkhen, "Zionism and Kaiser Wilhelm," *Journal of Palestine Studies*, 4, 2 (1975), p. 76.

Sultán estaba enfermo así fue que en la espera aprovechó para ver a Yakovlev, embajador ruso en Constantinopla, en donde le planteó sus ideas y su deseo de ver al Zar para pedirle que le apoyara ante el Sultán.¹³³ Después de esa visita se dirigió hacia la Sublime Puerta en donde logró una visita al Gran Visir –Khalil Rifat Pasha– de la que no sacó tampoco muy buena impresión, ya que no sólo parecía que a aquél le disgustaba la idea sino que también desconfiaba de ella.¹³⁴ También pudo hablar con personas de la Secretaría de relaciones exteriores, entre ellas uno de sus más altos consejeros, Daoud Effendi, judío, quien le desanimó: “Habría enormes dificultades; en realidad –comentaba Herzl– él consideraba el asunto como imposible.”¹³⁵ Pero las noticias peores estaban por llegar. Vio a Nevlinski por la noche –su contacto con el Sultán– quien le comunicó ante media botella de champagne –media, en señal de duelo– las palabras de Abdul Hamid II ante su propuesta.¹³⁶

Si el señor Herzl es tu amigo en la misma medida que tú lo eres mío, entonces avísale para que no dé un solo paso más sobre el asunto. No puedo vender ni un pie de mi tierra, porque ella no me pertenece a mí sino a mi pueblo. Ellos conquistaron este Imperio y lo fertilizaron con su sangre. La cubriremos otra vez con nuestra sangre antes de permitir que nos sea quitada... Los judíos pueden ahorrar sus millones. Cuando mi imperio sea dividido, quizás puedan conseguir Palestina a cambio de nada. Pero sólo nuestro cadáver puede ser dividido. Nunca permitiré una vivisección.

Frente a esta negativa, hecha ante varias personas, las posibilidades de que viera al Sultán eran nulas. Por lo menos Herzl pudo enviar sus artículos a Viena en donde relataba la buena acogida por los diplomáticos turcos¹³⁷ con lo que se daba publicidad a sí mismo y a su

¹³³ Lowenthal, *op. cit.*, p. 147-8.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 150.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 152.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 161.

movimiento: la propuesta de Herzl había llegado a los oídos de las potencias extranjeras, quienes a su vez le preguntaron al Sultán qué pensaba de la propuesta de Herzl.¹³⁸ Aparentemente no había conseguido nada, pero empezaba a darse a conocer en el mundo diplomático.

Herzl preveía esa negativa, por lo que antes de su viaje a Constantinopla intentó contactar al Kaiser como un apoyo frente al Sultán. El gobierno alemán tenía gran interés en aumentar su influencia en Oriente Medio una vez que Inglaterra se descalificaba ante el Imperio otomano a causa de la diplomacia gladstoniana de los derechos humanos.¹³⁹ El 22 de abril de 1896, ya publicado *El Estado judío* y antes de su primer viaje a Constantinopla, se entrevistó con el Duque de Baden –tío de Guillermo II– con el fin de que lo introdujera al Kaiser. Su recibimiento fue muy favorable.¹⁴⁰ A pesar de la buena disposición del Duque la posibilidad de entrevistarse con el Kaiser parecía lejana; partió hacia Constantinopla con las manos vacías. Herzl no se desanimó, la perseverancia quizá fue la virtud más grande que poseía, y tras el Segundo congreso sionista, en agosto de 1898,¹⁴¹ lo intentó de nuevo. En ese momento ya era bien conocido en el mundo político alemán por lo que las posibilidades de que el Kaiser lo recibiera eran mayores. Además, las esperanzas con el Sultán se reavivaron durante el Segundo congreso: inesperadamente llegó un telegrama del Sultán felicitándolos con motivo del evento; detalle que sorprendió al propio Herzl.¹⁴² Inmediatamente después del Congreso volvió a ver al Duque de Baden quien lo recibió con gratas noticias: el Kaiser estaba al tanto del sionismo y había encargado a Eulenburg, embajador en ese momento en Viena, para que estudiara el asunto; y le informaba que las disposiciones del Sultán eran favorables al sionismo.¹⁴³ Más no se podía esperar apenas dos años después de haber iniciado su odisea.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 165.

¹³⁹ Charles Zorgbibe, *Historia de las relaciones internacionales*, 1997, Madrid, Alianza, vol. 1, p. 116-7.

¹⁴⁰ Lowenthal, *op. cit.*, p. 111-25.

¹⁴¹ En él se decidió la creación del banco que financiaría la emigración a Palestina.

¹⁴² Lowenthal, *op. cit.*, p. 234.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 234.

Herzl no perdió el tiempo. El 7 de octubre estaba en el castillo de Eulenburg. Las nuevas eran esperanzadoras: el Kaiser estaría de acuerdo con un protectorado siempre que el Sultán accediera a ello.¹⁴⁴ Herzl estaba encantado; esa solución sería lo mejor que los “fuertes, elevados, morales y bien gobernados alemanes podían hacer por el carácter judío”.¹⁴⁵ La cuestión para Herzl era qué solución sería la más factible, si estar bajo el Sultán o bajo el Kaiser. En cualquier caso, concluía felicitándose ante el buen tenor del Emperador alemán hacia sus proyectos y no dejaba de anotar una frase irónica destinada a los judíos pudientes: “los desgraciados ricachones no podrán mantenerse en su anterior actitud”.¹⁴⁶

El 9 de octubre pudo de nuevo ver al duque de Baden. Lo recibió con gran deferencia y platicaron de las complicaciones políticas con respecto al Estado judío en Palestina. Según el Gran duque, de Rusia se podía esperar cualquier cosa; los ingleses lo aprobarían ya que la Iglesia de Inglaterra lo aprobaba; entendía que Francia era tan débil que no podría oponerse al *fait accompli*. Y le comunicó la grata noticia de que el Kaiser estaría dispuesto a que la emigración de judíos a Palestina se hiciera bajo su protección.¹⁴⁷ Herzl salió reconfortado después de meses de trabajo agotador.

La propuesta de Herzl al Kaiser no podía menos que agradarle a este último en su proyecto de *Marcha hacia el Este*: si un número importante de los 600.000 judíos que vivían en Alemania emigraran a Palestina sería una forma excelente de tener unos lazos culturales y económicos en esa parte del mundo. Así *Die Welt*, el periódico sionista dirigido por Herzl, en octubre de 1898 exultaba esperando un estado judío bajo protección alemana: “Alemania en el Este llevará a un nuevo florecimiento al pueblo de la antigua Palestina.”¹⁴⁸

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 250.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 252.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 252.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 255-6.

¹⁴⁸ Polkhen, *op. cit.*, p. 79.

El interés del Kaiser acerca de Medio oriente era grande. Con Bismarck ya se habían realizado algunos contactos en esa zona del mundo –misiones oficiales alemanas en 1882. La *Weltpolitik* de Guillermo II dispararía las relaciones con el Imperio otomano. El Kaiser inició una serie de contactos que culminarían con su visita oficial a Constantinopla en 1889 –consiguió concesiones de ferrocarriles hacia Ankara y Konia en ese mismo año–¹⁴⁹ que darían lugar a un tratado de comercio en 1890. En su segunda visita, en 1898, se convertiría en el tutor exclusivo del Imperio otomano¹⁵⁰ –casi desmoronado ante la presión de Rusia e Inglaterra y con una deuda impagable. En ese viaje se concretaría el ambicioso proyecto de la construcción del ferrocarril hasta Bagdad, con el que se pretendía unir Constantinopla con el Golfo Pérsico.¹⁵¹ De esta forma también se uniría vía ferrocarril Berlín-Bagdad; el Báltico y el Golfo pérsico.

Precisamente durante ese viaje Herzl pudo ver a Guillermo II. El 18 de octubre tuvo por fin su esperada entrevista. Von Bülow¹⁵² –secretario de Exteriores–, que estuvo con ellos, nunca confió en la capacidad de Herzl en cuanto a la consecución de fondos y lo expresó así. El Kaiser fue más amable y dirigiéndose a Bülow le contestó: “Se puede estar seguro de que impresionará que el Emperador se interese personalmente en el tema.” Poco antes de despedirse preguntó a Herzl si quería que le dijera algo al Sultán: “Una *Chartered Company*¹⁵³ bajo protección alemana” –le contestó. “Bien, una *Chartered Company*” respondió el Kaiser y se despidió con un fuerte apretón de manos.¹⁵⁴

El 2 de noviembre vio de nuevo al Kaiser en Jerusalén en una recepción en la que esperaba el visto bueno a los planes expuestos

¹⁴⁹ Zörgbibe, *op. cit.*, p. 116.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 117.

¹⁵¹ Polkhen, *ibid.*, p. 77.

¹⁵² Bernard von Bülow fue secretario de Exteriores desde 1897 a 1900 y desde esa fecha hasta 1908 canciller de Alemania –Primer Ministro.

¹⁵³ La *Chartered Company* era una compañía con capital privado y una concesión monopólica estatal usada por el Imperio Británico con fines comerciales y coloniales.

¹⁵⁴ Lowenthal, *op. cit.*, p. 270-2.

pocos días antes en Constantinopla.¹⁵⁵ Pero el Kaiser, tal como apuntó Herzl en sus diarios, no dijo ni sí, ni no. A Herzl le pareció que su proyecto estaba perdiendo interés a los ojos del rey prusiano y escribió el día de la partida: ‘apenas buenos resultados’.¹⁵⁶ Aún cuando el Kaiser estaba interesado en tener en Oriente Medio ciudadanos germanófonos no estaba interesado en provocar a su aliado turco.¹⁵⁷

A la vuelta a Viena escribiría a su protector el duque de Baden: “debo asumir que la esperanza, especialmente querida por mí ha desaparecido, y por lo tanto no podemos obtener nuestro deseo bajo el protectorado alemán. Siento tener que decírselo...”¹⁵⁸

A pesar de las malas noticias Herzl siguió intentándolo y reconoció a sus colaboradores que llevaría a cabo su proyecto solo o bien bajo protección germana o inglesa.¹⁵⁹ Pronto optaría por Inglaterra.

Herzl y los británicos

Una vez cerrado el camino alemán¹⁶⁰ Herzl lo intentaría con Gran Bretaña. Ésta se había hecho con el control efectivo de Egipto a partir de 1882 y controlaba la mayor parte de las acciones del Canal de Suez, y mediante la Caja de la deuda¹⁶¹ sometía de hecho al Imperio otomano. La agresiva política del Kaiser hacía peligrar el predominio inglés en la zona y en un momento en el que la corona inglesa necesitaba de

¹⁵⁵ Polkhen, *op. cit.*, p. 292.

¹⁵⁶ Lowenthal, *ibid.*, p. 259.

¹⁵⁷ Polkhen, *ibid.*, p. 80.

¹⁵⁸ Lowenthal, *ibid.*, p. 302.

¹⁵⁹ Polkhen, *ibid.*, p. 80.

¹⁶⁰ Aunque Bondenheimer, uno de sus más próximos colaboradores, continuaría intentándolo incluso oponiéndose a Herzl en el caso de Uganda.

¹⁶¹ La Caja de la Deuda, en la que también participaban otras potencias, se había establecido para asegurarse el pago de la enorme deuda del Imperio Otomano con las potencias europeas. La Caja era la encargada de cobrar un sinfín de impuestos que debería recaudar el Sultán, pero una vez cobrados iban directamente a las arcas de las potencias como pago de la deuda otomana.

todos los apoyos y estaba saliendo –a su pesar– del espléndido aislamiento, cualquier ayuda era bien recibida.¹⁶²

Herzl, en el discurso inaugural del Cuarto congreso sionista celebrado en Londres, despejó la duda acerca de qué camino tomar: “Inglaterra, libre y poderosa Inglaterra, cuya visión abarca los siete mares, nos entenderá a nosotros y a nuestras aspiraciones. Desde aquí el movimiento sionista alcanzará lejanas y altas cimas.”¹⁶³ El resultado de ese congreso quedó resumido gráficamente en sus diarios:¹⁶⁴

Hubo mucho ruido.. y redoblar de tambores. De ‘trabajo’, no hubo nada, naturalmente, aún así los resultados fueron excelentes. Nos manifestamos ante el mundo inglés, y nuestra manifestación fue notada. Toda la prensa publicó las cosas que necesitábamos y todavía necesitamos.

El ruido iba haciendo su efecto y en mayo de 1901 pudo ver, por primera y última vez, al Sultán y hablarle del pago de la deuda y del asentamiento judío en Palestina; pero poco consiguió. Pronto se dio cuenta de que no era más que una baraja más en el juego para enfrentarlo a los franceses,¹⁶⁵ quienes también tenían intereses en la zona. La jugada era sencilla, el Sultán amenazaba a los franceses –quienes seguían presionando para cobrar su deuda– con recurrir a dinero inglés o alemán de procedencia judía, lo que implicaba que, si esa amenaza era cierta, la influencia francesa disminuiría en el Imperio otomano todavía más.

En 1902 publicaría su novela *Altneuland* y en octubre se encontraba de nuevo en Inglaterra en donde se entrevistó con J. Chamberlain –Secretario de las colonias– quien le dijo que el situar el estado en Palestina o cerca no era posible pero que le buscaría un sitio en alguna

¹⁶² Inglaterra había llegado al máximo de su expansión a finales del siglo XIX y ese hecho le había provocado enfrentamientos con Rusia, Francia, Estados Unidos y cada vez más con Alemania. Por eso decidió iniciar una serie de pactos defensivos –1902 con Japón, 1904 con Francia, 1907 con Rusia– con el fin de frenar al expansionismo alemán.

¹⁶³ Lowenthal, *op. cit.*, p. 330.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 331.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 359.

de las colonias inglesas.¹⁶⁶ Herzl insistió y le señaló en un mapa donde quería tener su Estado –en Al Arish, en la península del Sinaí. Chamberlain cedió al darse cuenta de que era una zona desértica y sin grandes poblaciones alrededor; prometió ayudarle siempre que Lord Cromer –virrey de Egipto– lo apoyara.¹⁶⁷ Se envió una delegación judía, en la que iba Herzl, a Egipto para inspeccionar el terreno.¹⁶⁸ Sin embargo en mayo de 1903 Lord Cromer anunciaba que el gobierno egipcio¹⁶⁹ se negaba a recibir la emigración judía.

Un mes antes de recibir esa descorazonadora noticia, en abril, Herzl tuvo otra entrevista en Londres con Chamberlain, quien acababa de regresar de África y le anunció con alegría: “He visto una tierra para ustedes en mis viajes recientes...y ésa es Uganda. Está en la costa y el clima es excelente para los europeos...y pensé para mí mismo, allí hay una tierra para el Dr. Herzl, pero claro él solo quiere ir a Palestina o a sus alrededores.”¹⁷⁰ Aunque a Herzl no le gustó la propuesta, la negativa a Al Arish, recibida poco después, y la matanza de judíos en la Pascua de 1903 en la población rusa de Kishinev le hizo replantearse la oferta –a la vez que seguía intentando presionar al Sultán vía Rusia y buscaba también otras soluciones como Mozambique, con los portugueses, Congo con los belgas o Trípoli con los italianos.¹⁷¹

Mientras tanto el gobierno inglés estaba dando pasos acerca de lo de Uganda. Lloyd George era el encargado de ello. La propuesta de Uganda se llevó al Sexto congreso sionista el 26 de agosto de 1903. Herzl expuso que era un paso intermedio en el camino hacia Palestina. Se votó enviar una delegación para investigar. La tensión llegó a tal grado que los que votaron que no, se reunieron en otra sala para llorar. La oposición procedió principalmente de los rusos, quienes le llamaron

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 375-6.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 377.

¹⁶⁸ Se puede ver un relato de las peripecias de Egipto en Desmond Stewart, “Herzl’s Journeys in Palestine and Egypt,” *Journal of Palestine Studies*, 3, 3 (primavera 1974).

¹⁶⁹ Aunque existía un gobierno autóctono lo cierto es que el verdadero dueño y señor de Egipto era Inglaterra.

¹⁷⁰ Lowenthal, *op. cit.*, p. 383.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 386.

traidor,¹⁷² también de parte de Bondenheimer, uno de sus más próximos colaboradores, que lo acompañó en la visita a Constantinopla en la entrevista con el Kaiser y quien pensaba que todavía era posible llegar a Jerusalén pasando por Berlín.¹⁷³ A final del año la opción de Uganda era descartada entre otras cosas por la poca población que podría absorber.¹⁷⁴ Era necesario empezar de nuevo.

Negociaciones con los rusos, austríacos y el Vaticano

El intento con el Zar –a pesar de la política criminal de éste hacia los judíos– se remontaba a la primera visita de Herzl a Constantinopla en donde se entrevistó con el embajador ruso en esa ciudad. También lo intentó en la Conferencia de Paz celebrada en La Haya en junio de 1900. En ninguna tuvo éxito.

Tras la matanza de Kishinev de 1903 el momento parecía propicio, ya que la opinión pública mundial estaba en contra del Zar por su política contra los judíos. Consiguió una entrevista con el ministro del Interior y con el todopoderoso y antisemita primer ministro Witte. El resultado fue pobre, ya que Herzl deseaba la libre difusión del sionismo en Rusia, que implicaba libertad de reunión, peligrosa en la mentalidad autocrática del gobierno ruso. Según le manifestó Witte, el 50 por cien de los revolucionarios eran judíos, mientras que los ciudadanos rusos de esa religión eran apenas 7 millones de 136 millones de la población total.¹⁷⁵ El darles libertad de organización sería un peligro. Además, la intención del Zar era la inculturación de todas las nacionalidades dentro de su vasto imperio, y la difusión del sionismo lo único que conseguiría sería el fomento de la conciencia nacional de los judíos, todo lo contrario a los deseos del Zar. En la conversación con Witte, Herzl contraargumentaba que la organización sionista alejaría a los judíos de los movimientos

¹⁷² *Ibid.*, p. 411-2.

¹⁷³ Polkhen, *op. cit.*

¹⁷⁴ Lowenthal, *ibid.*, p. 408-9.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 395.

revolucionarios y además el éxodo a Palestina haría que el problema de los judíos en Rusia desapareciera. Sin embargo el resultado fue pobre debido a las tirantes relaciones del Zar en ese momento con el Sultán, por lo que difícilmente San Petersburgo podría presionar para que el Sultán concediera una tierra en Palestina a los judíos.¹⁷⁶

No tuvo mucha más suerte Herzl en Roma, en Viena o en el Vaticano.

En enero de 1904 se entrevistó con Merri del Val, Secretario de Estado y del Vaticano, y con Pío X a quienes le hizo la misma petición pero sin resultado.¹⁷⁷

El rey de Italia aparentaba tener mucho más interés y lo recibió el 24 de enero. Amablemente le dijo que conocía bien Palestina y que debía ser de los judíos: “es sólo una cuestión de tiempo. Una vez que tengan medio millón de judíos...”; “pero no los dejan entrar” dijo Herzl; “tonterías –respondió el rey– todo se puede hacer con soborno”. En cuanto a interceder ante el Sultán, le comunicó que lo consultaría.¹⁷⁸ Sin embargo, de vuelta en Viena un telegrama le informaba que el gobierno italiano no podía hacer la petición al Sultán tal y como Herzl lo deseaba.¹⁷⁹

58 | Entre finales de 1903 y principios de 1904 Herzl lo intentó también con el gobierno de Viena sin mucho éxito. Finalmente consiguió una entrevista con el Secretario de asuntos exteriores en abril de 1904, quien estuvo de acuerdo con hacerle la petición al Sultán si los ingleses lo aceptaban. Es decir, no consiguió nada, ya que los ingleses no estaban dispuestos a hacerlo por temor de empujar todavía más al Sultán en los brazos del Kaiser.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 403.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 421-2.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 425-7.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 433.

Éxitos y fracasos de Herzl

Herzl buscó desesperadamente un estado para su pueblo. Se inclinaba por Palestina por razones históricas y tácticas –Israel seguía estando en el inconsciente colectivo de millones de judíos– pero no descartó otras posibilidades. No le bastaban colonias aquí o allá –en Palestina o en Argentina. Entendía que esas soluciones no harían sino retrasar el antisemitismo: una vez que las colonias aumentaran, el odio al pueblo judío no tardaría en aparecer y las consecuencias podrían ser funestas. Por esa razón se lanzó a buscar apoyo en todas las direcciones que pudo hasta llegar al agotamiento. Sin tener dinero ni grandes apoyos tampoco cedió. Fue un maximalista político, lo que le llevó a enfrentarse a los grandes magnates judíos que le podían haber apoyado; aún así, sin el apoyo de éstos ni el de los grupos más organizados en ese momento –los Amantes de Sión– desarrolló una labor diplomática de altos vuelos, impensable antes de él. Se puede decir que a su muerte los resultados en ese terreno eran magros: muchas promesas pero nada en concreto. Quizá el error más grave de Herzl fue el de no entender la problemática del Imperio otomano, principal opositor a sus proyectos. Alemania primero e Inglaterra después, e incluso la antisemita Rusia podían haber obtenido beneficios del asentamiento de sus ciudadanos judíos en Palestina, sin embargo la total oposición de la Sublime Puerta cerró toda posibilidad. Sólo cuando ésta estaba a punto de caer –1917– el gobierno de Su Majestad pudo ofrecer ‘un hogar nacional’ a los judíos de todo el mundo (Declaración Balfour).

El Imperio otomano sabía que con su *veniat* rompería el círculo vicioso: Alemania o Inglaterra apoyarían el movimiento de judíos hacia Palestina y, con la ayuda de los Estados, era altamente probable que las finanzas de los judíos acaudalados llegaran en unos momentos en donde el antisemitismo en el Este de Europa hacía estragos. Sin embargo, Herzl, según Oke,¹⁸⁰ no fue consciente del enorme dilema que

¹⁸⁰ Kim Kemal Oke, “The Ottoman Empire, Zionism, and the Question of Palestine (1880-1908),” *International Journal of Middle East Studies*, 14, 3 (agosto, 1982), p. 330-1.

enfrentaba la Sublime puerta. El Imperio estaba sufriendo el cáncer del separatismo en los Balcanes y en el este de la península de Anatolia el de los armenios, por lo que tenía miedo de alimentar otro movimiento nacionalista dentro de sus fronteras. A pesar de las buenas disposiciones de los sionistas, Constantinopla no se hacía ilusiones acerca del futuro del verdadero carácter de la emigración judía hacia Palestina. El embajador turco en Berlín describía su visión al Sultán: “No nos debemos hacer ilusiones acerca del sionismo. A pesar de que los conferenciantes en el Congreso [sionista] hablan de generalidades acerca del futuro del pueblo judío, los sionistas, en efecto, desean la formación de un gran Estado en Palestina, que se extenderá a los países limítrofes” ya que, según el embajador, como en Palestina no cabían los diez millones de judíos perseguidos a lo largo del mundo, acabarían extendiéndose. Cuando Herzl inició sus contactos con Chamberlain para situarse en el Sinaí, el Sultán debió pensar que el informe de su embajador era cierto.

Quizá sea cierto, tal como dice Oke, que Herzl no era consciente de esa situación, o quizá, sabiéndolo, pensó en jugarse el todo por el todo intentando preparar el camino para cuando cayera el Imperio otomano, lo cual era previsible que sucediera pronto como Herzl bien sabía.

Herzl murió sin ver hecho realidad sus sueños –situación con la que contaba ya desde que escribió *El Estado judío*– sin embargo fue él quien abrió las puertas de todas las cancillerías importantes a los sionistas. Sin su tenaz trabajo es difícil pensar que la declaración Balfour se hubiera dado pocos años después de su muerte y es muy probable que sin Herzl hoy día no estuviéramos hablando de un país llamado Israel.

Herzl no fue un gran intelectual del sionismo, o por lo menos no fue original en sus planteamientos, *El Estado judío* (1896) y *Altneuland* (1902) no tienen nada de novedad con respecto a otros sionistas o protosionistas como Pinsker o Hess.¹⁸¹ Sin embargo es considerado el

¹⁸¹ Avineri, *op. cit.*, p. 105.

padre del sionismo político. La razón es clara: fue quien convocó el Primer congreso sionista de la historia (Basilea, 1897) y el que fundó la Organización sionista mundial, pero sobre todo fue quien logró sacar el ideal sionista del estrecho círculo del pueblo judío para lanzarlo a la arena de la política mundial;¹⁸² es decir, supo manejar con especial destreza una de las armas más poderosas de la política del siglo XX: la opinión pública.¹⁸³

Como periodista de uno de los periódicos más influyentes en Austria y Alemania conocía el poder del papel impreso. Unos cuantos artículos podían encumbrar o humillar a un hombre o a un movimiento, pero sobre todo era consciente de que uno de los efectos más importantes de los periódicos era el de difundir una idea. Lo que podría tardar años en propagarse de boca en boca se producía en semanas, a veces días, si aparecía en el periódico adecuado en el momento adecuado. Así, hablando con un amigo quien le criticaba que su movimiento era sólo ruido le espetó: “El ruido lo es todo, le dije con enfado... Un ruido sostenido es en sí mismo un hecho notable. La historia mundial no es sino ruido: ...los hombres lo usan y todavía lo desprecian.”¹⁸⁴ Quería que se hablara de él siguiendo el irónico adagio ‘aunque se hable mal’; así a su amigo Güdemman, quien no se atrevía a hablar en la sinagoga del sionismo, le dijo también con enfado: “Por todo lo que me importa, habla en contra del sionismo, pero no te calles acerca de él. Puedes informar a la gente acerca de un asunto atacándolo toscamente o de otras formas. Ése es el arte de la oratoria”.¹⁸⁵ En los altos niveles también defendió esa forma de actuar. En una entrevista con Bülow –18 de septiembre de 1898– éste le preguntó por qué el *Neue Freie Press* –el periódico de Herzl– no había dicho nada acerca del Segundo congreso sionista y por qué el *Frankfurter Zeitung* lo había hecho de forma negativa. Herzl constestó que era debido a que los periódicos judíos liberales temían que se les acusara de poco patrio-

¹⁸² *Ibid.*, p. 106.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 108.

¹⁸⁴ Lowenthal, ed., *The Diaries of Theodor Herzl*. p. 231.

¹⁸⁵ *Ibid.*, ed. p. 201.

tismo y continuó: “Es deplorable que nuestro movimiento sea conocido mediante caricaturas y chascarrillos, pero ...esto también fue al fin y al cabo un excelente medio para popularizar la idea.”¹⁸⁶

Herzl reconocía que fue en la cualidad de propagandista donde alcanzó su mayor éxito.¹⁸⁷

A veces sucede que un hombre de valía tiene actividad en varios campos. Luego sucede que está seguro de ser reconocido únicamente en el campo que es periférico a su personalidad dominante.

Así, por ejemplo, me he convertido mundialmente famoso en una esfera en donde no he conseguido apenas nada desde el punto de vista intelectual... allí, en la cuestión judía, me he convertido en un renombrado propagandista.

Esas afirmaciones eran ciertas a medias; era cierto que no había conseguido nada tangible en su intensa labor diplomática, pero dejaba tras de sí la Organización sionista mundial y el Banco destinado a recaudar los fondos para la creación del Estado judío; es decir había hecho una labor política que superaba con creces la mediocridad. Pero sobre todo, y en eso sí llevaba razón, Herzl había dado a conocer al mundo el sionismo. Los que le siguieron ya tenían mucho terreno roturado. Ninguna cancillería importante en el mundo, tras la muerte de Herzl, desconocía lo que el sionismo quería. Es difícil pensar que hubiera sucedido lo mismo sin la labor hasta el agotamiento de un húngaro que siempre quiso ser germano y que acabó siendo sionista.

62

Su muerte

Poco después de volver de Italia se puso gravemente enfermo. A su amigo Hechler le dijo “diles que di mi sangre por mi pueblo”. En su delirio compraba lotes de tierra en Palestina. El 3 de julio falleció a la edad de

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 238.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 361.

44 años. Herzl pidió que se le enterrara en Viena al lado de su padre hasta “que el pueblo judío me lleve a Palestina”. Su atormentada odisea intelectual había llegado a su fin. El hombre que propuso el bautismo colectivo pasaba a la historia como el autor intelectual del Estado judío. El 16 de agosto de 1949 sus restos mortales volaban al estado de Israel y el 17 eran enterrados en lo que se llamó el Monte Herzl en Jerusalén. Herzl descansa guardado por el Estado por él soñado. Otros sueños del fundador del sionismo todavía están lejanos.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

PANORAMA DE LA IGLESIA CATÓLICA MEXICANA (1955-1973)

*Ma. Martha Pacheco**

Introducción

La Iglesia católica en México ha sido, desde la Colonia hasta nuestros días, indiscutiblemente un actor social importante y controvertido. A lo largo de su historia en nuestro país la iglesia católica ha estado siempre presente, en ocasiones de manera más discreta que en otras. Ha sido, además, la única institución que se ha mantenido viva, de diferentes maneras, a lo largo de todos los avatares que ha tenido la historia mexicana.

El camino recorrido por la Iglesia católica en México a lo largo del siglo XX fue conflictivo. Al iniciar el siglo la relación entre la Iglesia y el Estado porfiriano era buena, había entre ambos un acuerdo tácito de respeto a las esferas que cada parte consideraba propias. La primera se mantenía alejada de la política y el segundo no aplicaba las leyes de Reforma, promulgadas a fines del siglo anterior y que afectaron de manera importante la actividad y los bienes de la iglesia.

Al iniciar el siglo XX la Iglesia católica desarrolló una importante actividad social que se vio reflejada en diferentes tipos de cooperativas, sindicatos católicos, cajas de ahorro, etc. La doctrina en la cual se inspiraba esta acción social fue la doctrina social cristiana, contenida

* Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, INEHRM.

en diversos documentos pontificios, pero el más importante e influyente de ese momento fue la encíclica del Papa León XIII: *Rerum novarum*. Este documento papal que trata sobre la situación de los obreros, fue bien acogido en México e inspiró diversas obras sociales.¹

El estallido de la Revolución mexicana, el ambiguo papel que jugó la iglesia en la conformación, desarrollo y declive del Partido católico nacional, y el real o supuesto apoyo de algunos obispos a la dictadura huertista, limitaron la acción social eclesiástica y la convirtieron en blanco de ataques revolucionarios.

No fue sino hasta 1920, en que algunos de los obispos exiliados por la revolución ya estaban de regreso en sus diócesis, que la Iglesia católica mexicana retomó sus actividades de acción social de manera más institucional. Además reorganizó varias de sus diócesis y la relación con el Estado fue soportable pero muy lejos de ser la ideal.

La calma para la Iglesia duró poco, en 1926, el anticlericalismo estatal, entre otros factores, causó el estallido de la guerra cristera. Esta guerra que enfrentó a la iglesia con el estado mexicano finalizó en 1929 con la firma de la paz entre la jerarquía eclesiástica y la estatal. Esta firma estableció el inicio del *modus vivendi* que fue la manera en que cada una de las instancias se desempeñarían en el futuro respecto de la otra, cada una en su esfera propia.

Una vez terminado el conflicto la Iglesia pretendió controlar a los laicos católicos para evitar que se repitiera una situación parecida a la guerra cristera donde los laicos fueron los mas beligerantes. El organismo controlador se llamó Acción católica mexicana y aglutinaba todos los grupos laicos existentes siempre bajo supervisión jerárquica.

La década de los treinta, lejos de ser lo pacífica que se pretendió a partir de los arreglos de paz de 1929, estuvo marcada por una gran conflictividad entre ambas instancias. Entre otros temas y situaciones que las enfrentaron, estuvo el de la educación sexual y la socialista que

¹ Cfr. Manuel Ceballos, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum novarum, la 'cuestión social' y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, 1991, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

provocaron un gran rechazo entre la jerarquía católica. Además se produjo un levantamiento armado conocido como La segunda, perpetrado por viejos cristeros inconformes.

La década de los cuarenta con la llegada a la presidencia de Manuel Ávila Camacho fue favorable a la relación entre la Iglesia y el Estado mexicano, las leyes anticlericales no fueron aplicadas y la iglesia se mantuvo en el ámbito de su competencia. La buena relación sin embargo no llegó hasta otorgarle personalidad jurídica a la Iglesia que se lograría en 1992, con la reforma constitucional de ese año.

Los cincuenta fue una década de gran importancia para la iglesia mexicana: hubo cambios en el arzobispado de México, se creó la Conferencia del Episcopado mexicano, se nombró al primer cardenal mexicano y la actividad laical desplegada fue de gran importancia. Además de que la dinámica de las relaciones entre la iglesia y el estado cambiaron.

Al ser el objetivo de este trabajo la historia de la iglesia católica mexicana de 1955 a 1973, nos detendremos en varios aspectos de la historia eclesiástica tanto a nivel nacional como internacional. Se parte de la base de que la iglesia católica es una institución supranacional, es decir, sus acciones van mas allá de las fronteras políticas de un país. En el caso de México, además, la iglesia no se ha caracterizado por ser nacionalista es mas bien ultramontana, entendiendo por esto que sigue fielmente los dictados de la Santa sede sin mayor cuestionamiento, como podría pasar en otros países.

Contexto eclesiástico internacional

En 1955 el Papa Pío XII aprovechó la celebración de un Congreso eucarístico internacional que se llevó a cabo en Río de Janeiro, Brasil, para convocar, en el mismo lugar y fecha, a la primera Conferencia general del Episcopado latinoamericano, de la cual surgiría el Consejo episcopal latinoamericano (CELAM). Este trabajo de unión episcopal latinoamericana ha sido muy importante en el desarrollo eclesial de

América latina. La reunión más trascendente del CELAM fue la II Conferencia General del CELAM, celebrada en Medellín, Colombia en 1968.

Tres años después de la fundación del CELAM, en 1958, murió el papa Pío XII y el Patriarca de Venecia, cardenal Angelo Giuseppe Roncalli, fue electo para sucederlo el 28 de octubre del mismo año. El nuevo papa adoptó el nombre de Juan XXIII, su pontificado fue breve, 1958-63, pero fue muy significativo para la Iglesia universal. La acción más trascendente de este pontífice fue convocar a un Concilio ecuménico en la ciudad del Vaticano.

Juan XXIII concretó una serie importante de inquietudes que de una u otra forma se estaban dando al interior de la iglesia católica. Existía entre muchos de sus miembros un gran interés en poner al día a la Iglesia en cuanto a involucrarla de manera más profunda y comprometida con el mundo.² Su antecesor veía también esa necesidad, pero fue Juan XXIII quien la puso en práctica al convocar al Concilio.³ Esta puesta al día o *aggiornamento* significaba un esfuerzo eclesial importante que debería involucrar a toda la iglesia, desde la jerarquía a la base y viceversa, eso sólo se podía lograr por medio de un concilio fue por eso que lo convocó al iniciar su pontificado. La convocatoria al Concilio y gran la actividad que desarrolló Juan XXIII durante su corto pontificado no correspondía a la idea de muchos que pensaban en él como un posible Papa de transición.⁴

El 25 de enero de 1959, solamente tres meses después de haber iniciado su pontificado, el papa Juan XXIII, en la Basílica de San Pablo extramuros, anunció la realización del Concilio ecuménico Vaticano II.

² Jean Rouges, "El catolicismo", en Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, 1995, Madrid, Alianza.

³ De hecho mas del 30 por ciento de las citas en los documentos conciliares provienen de documentos de Pío XII. Cfr. Marta Elena Negrete, "La vida religiosa y el Concilio Vaticano II" (manuscrito), 2004, México.

⁴ Además de una gran actividad diplomática durante la primera etapa del Concilio, entre otros documentos Juan XXIII publicó varias encíclicas, en 1963 dos de gran importancia en el pensamiento social: *Mater et magistra* y *Pacem in terris*.

La convocatoria oficial se publicó en la Navidad de 1961, y la fecha de inicio fue el 11 de octubre de 1962.⁵

La postura conciliadora de Juan XXIII quedó evidenciada desde la convocatoria del Concilio cuando afirmó: “Siempre se opuso la Iglesia a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad. Piensa que hay que remediar [sic] a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos.”⁶

Las intenciones del Papa de no condenar errores sino más bien evidenciar verdades, los temas tratados, la participación laical, la invitación a los no católicos e incluso no cristianos, el desarrollo mismo del Concilio y, por supuesto, los documentos finales causaron las más variadas reacciones, que fueron de un rechazo total hasta una sobreinterpretación del propio acontecimiento, pasando por una amplia gama de aceptación o rechazo.

El Concilio se desarrolló en cuatro etapas que tuvieron lugar los últimos meses de cada año de 1962 a 1965. Sólo la primera de ellas fue inaugurada y clausurada por Juan XXIII.

El papa Roncalli murió el 3 de junio de 1963, y el 21 de ese mismo mes fue electo el arzobispo de Milán, Giovanni Battista Montini, para sucederlo en el pontificado. Montini adoptó el nombre de Pablo VI y desde su primer mensaje como Papa se comprometió a finalizar la tarea iniciada por Juan XXIII: el Concilio, que inauguró y clausuró en sus tres últimas etapas.

⁵ La convocatoria oficial estableció que el Concilio pretendía fortalecer la fe católica, afirmar la unidad eclesial, promover de manera más eficaz sus enseñanzas, capacitar mejor a la Iglesia para que ofreciera soluciones al hombre contemporáneo, demostrar la vitalidad eclesial, favorecer la unión de todos los cristianos y brindar al mundo una oportunidad de alcanzar la paz. Cfr. Juan XXIII, *Humanae salutis*, Constitución apostólica por la que se convoca al Concilio Vaticano II, Roma, 25 de diciembre de 1961.

⁶ Juan XXIII, “Discurso pronunciado por S.S. Juan XXIII el 11 de octubre de 1962 en la Basílica vaticana en el acto de la inauguración solemne del Concilio ecuménico Vaticano II” en *Concilio Vaticano II*, 1965, Madrid, BAC.

Al finalizar el Concilio quedaron claras varias cosas, entre ellas que el Papa no es el único eje de la Iglesia católica y que los obispos y las iglesias regionales son muy importantes. Por otra parte se reconoció la libertad de conciencia, lo que no era concebible antes del Concilio. Se dio también una gran importancia a los laicos dentro de la labor eclesiástica de difusión y propagación de la fe católica, se reconoció la importancia de las religiones no católicas y se estableció una nueva forma de relación entre la Iglesia y el mundo.

Sobre la repercusión del Concilio en México volveremos mas tarde.

Contexto eclesiástico nacional en la década de los cincuenta

En octubre de 1955 se constituyó formalmente la Conferencia del episcopado mexicano, que tomó el lugar del Comité episcopal mexicano que había operado desde 1937. En la presidencia de este nuevo organismo quedó el arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz, quien concluyó su encargo en 1959. La diferencia fundamental entre ambos organismos fue que mientras que el Comité tomaba decisiones de manera cupular, la Conferencia lo empieza a hacer de manera colegiada con la participación de todo el episcopado, y poco a poco la Asamblea plenaria adquiere autoridad “como organismo supremo de la CEM y que se reserva para el Comité episcopal [ahora llamado Consejo permanente] el actuar en nombre de la Asamblea y de acuerdo al mandato recibido de la misma”.⁷

En noviembre de 1958, Juan XXIII nombró cardenal al arzobispo de Guadalajara, José Garibi Rivera. Ese mismo año el nuevo cardenal asumió la presidencia de la Conferencia del episcopado mexicano dejando el cargo en 1963 en manos del arzobispo de Puebla, monseñor Octaviano Márquez, quien cubrió un segundo período, de 1963 a 1967.

⁷ Cfr. <http://www.cem.org.mx>, “Historia de la CEM”, mayo 2004.

La Conferencia ha sido un esfuerzo importante de colegialidad episcopal en una iglesia que necesitaba unir acciones y actuar de manera conjunta. Los arreglos de 1929 que lograron la paz en la guerra cristera y establecieron el *modus vivendi*, dejaron una iglesia muy dividida. La decisión de firmar la paz dejó fuera a muchos obispos y a la mayoría de los católicos que participaron en la acción armada, los cuales se sintieron traicionados por los obispos firmantes de la paz. Ante este panorama y la dificultad de las relaciones entre la Iglesia y el Estado mexicano, la jerarquía debió de hacer esfuerzos para robustecer su unidad y evitar que decisiones de unos pocos afectaran a la mayoría, la creación de la CEM fue con esta intención.

Otro acontecimiento que afectó a la Iglesia mexicana fue la muerte, el 9 de febrero de 1956, del arzobispo de México, Luis María Martínez. En su lugar fue electo su obispo coadjutor, monseñor Miguel Darío Miranda, quien por la larga enfermedad de monseñor Martínez ya administraba la arquidiócesis. La llegada de Miranda al frente de la arquidiócesis y la creación de la Conferencia episcopal establecerían una nueva dinámica entre el Estado y la Iglesia, las posturas asumidas por la institución eclesiástica serían más críticas y su actividad un poco más abierta.

En este momento es importante recordar que los obispos también establecen, de manera personal, relaciones con los gobernantes, no usan exclusivamente los canales oficiales. En muchas ocasiones, de manera extraoficial, expresan el pensamiento de la Iglesia institucional.

En cuanto a la actividad eclesial más allá del episcopado, en la década de los cincuenta la Iglesia católica se estaba acercando más a la problemática obrera, campesina, educativa y política: se impulsaron las cajas populares,⁸ las cooperativas agropecuarias, los centros

⁸ Las cajas populares en México tuvieron su antecedente inmediato en las cajas Raiffeisen impulsadas por el licenciado Miguel Palomar y Vizcarra a principios del siglo XX el objetivo de estas era prestar a bajo interés a los más necesitados para evitar que cayeran con usureros, podría ser también una caja de ahorros de manera que los prestamos serían del pueblo para el pueblo en circunscripciones pequeñas. Cfr. Manuel Ceballos, *op. cit.*, p. 383 s.

sociales, los centros de capacitación técnica, agrícola e industrial.⁹ Fue en esa época, por ejemplo, en que se fundó la Juventud obrera católica, una aproximación más seria a la problemática obrera que otros intentos anteriores.¹⁰

Por otra parte también se desarrolló una gran actividad laical. Surgieron nuevos movimientos laicos y se dio impulso a los existentes, lo que imprimió un carácter diferente a la Iglesia. Gracias a estos movimientos se creó un clima de participación laical en una Iglesia sumamente clerical, como era el caso de la mexicana. Lo anterior no significó que en ese momento disminuyera el paternalismo clerical ni que la dependencia de los laicos hacia la jerarquía dejara de existir.

Otra característica de los grupos laicales de ese momento fue que muchos de estos movimientos nacieron para las clases medias y quedaron anclados en ellas. Estos grupos por lo general no trascendieron el ámbito estrictamente religioso y familiar, y si acaso desarrollaban alguna preocupación social sólo llegaban a labores asistenciales; por otra parte tuvieron también un marcado carácter pietista. En cuanto a lo ideológico, “no sólo no cuestionaban a partir de su fe las estructuras sociales y políticas, de las cuales las élites y clases medias se beneficiaban, sino que juzgaban intento *marxistizante* cualquier cuestionamiento al sistema vigente.”¹¹ Otra razón por la que estos movimientos no salieron de las clases medias occidentalizadas fue porque la mayoría era importada; algunos ejemplos de movimientos con poca proyec-

72

⁹ Jesús García “La Iglesia mexicana desde 1962”, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 1984, México, CEHILA-Sígueme-Ed. Paulinas, t. V, “México”, p. 363.

¹⁰ Fundada por el cardenal Cardijn de Bélgica llegó más tarde a México que a América del Sur. Su lanzamiento a escala nacional se produjo en 1961, para 1962 ya existía en 15 diócesis de la República y alcanzó el apogeo en 1966 cuando se reunió en México el Comité ejecutivo nacional de la JOC y llegó al país el cardenal Cardijn. Posteriormente tuvo problemas con la jerarquía, ya que ésta consideró a ciertos jocistas como radicales e insubordinados, lo que culminaría con el desconocimiento de la JOC por parte de la jerarquía y la dispersión de los grupos remanentes.

¹¹ Jesús García, *op. cit.* En ese momento el anticomunismo eclesial fue tan acendrado que todo lo que pareciera acercarse a la izquierda era rechazado sin miramientos y muchas veces sin averiguación suficiente.

ción social fueron el Movimiento Familiar Cristiano,¹² Caballeros de Colón,¹³ Cursillos de Cristiandad, etc.¹⁴

Al final de la década el papa Juan XXIII declaró a América Latina como tierra de misión, lo que provocó la llegada al Continente de una gran cantidad de extranjeros para cumplir con ese mandato pontificio. Este hecho renovó el panorama espiritual y pastoral de la región.

La participación de México en este impacto misional fue menor que en el resto de Latinoamérica, por lo tanto la introducción de ideas nuevas estuvo más controlada. La razón básica fue la existencia de mayor proporción de clero local con respecto a otros países de América Latina.¹⁵

No obstante lo anterior, en México se fundaron a principios de la década de los sesenta en Cuernavaca el Centro Interamericano de Documentación (CIDOC), el Centro Interamericano Cultural y el Centro Pastoral para Latinoamérica. Estas instituciones hicieron de esta ciudad el lugar a donde convergieron las corrientes teológicas, pastorales, ecuménicas y litúrgicas del preconcilio en México. Ahí actuaron personalidades como Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, monseñor Iván Illich y el abad Gregorio Lemerrier, que tuvieron importante influencia en las nuevas corrientes.

Tanto la Iglesia como el Estado en esos momentos se cuidaban aparentemente de mantenerse en sus esferas de actuación sin que las actividades de uno interfirieran con las de la otra, situación que no fue fácil de mantener.

Uno de los momentos peligrosos para el mantenimiento del *modus vivendi* ocurrió en la segunda mitad de la década por dos declaraciones eclesiales sobre política. En octubre de 1956 la recién creada Confe-

¹² El Movimiento familiar cristiano nació en Uruguay y tuvo como finalidad favorecer el desarrollo de la familia y la pareja por medio del fortalecimiento de la espiritualidad conyugal. Fue un movimiento laico, de clases medias, que tuvo importancia en México en la década de los sesenta.

¹³ Los Caballeros de Colón es un grupo de católicos laicos que nació en los Estados Unidos y llegó a México a principios del siglo XX. Su estructura interna es de tipo militar. Fuera de esporádicas acciones asistenciales, no tienen mayor proyección social.

¹⁴ Jesús García, *op. cit.*

¹⁵ *Ibid.*

rencia del Episcopado Mexicano publicó una carta pastoral titulada *Declaración sobre los derechos cívicos de los católicos* en la que exhortaba a los católicos a participar en las elecciones federales de 1958, pero de manera razonada y eligiendo bien al candidato por el cual votarían. La reacción estatal no se hizo esperar y se sucedieron una serie de declaraciones atacando la injerencia clerical en política, recordándole a la iglesia su inexistencia legal. El Episcopado tuvo que aclarar que no era su intención inmiscuirse en política, con lo que calmó un poco los ánimos, que se caldearon otra vez meses más tarde cuando Pedro Velázquez, a la sazón director del Secretariado Social Mexicano,¹⁶ publicó un libro titulado *Iniciación a la vida política*. En esta obra el padre Pedro recuerda a los católicos sus deberes políticos, como el de ejercer su derecho al voto y les pide que sea un voto reflexionado. La reacción estatal y de sectores anticlericales no tardó en llegar y fue tal que el Episcopado se vio obligado a silenciar al padre Velázquez e incluso pedirle la renuncia a su cargo, lo que pareció volver las relaciones Iglesia-Estado a su cauce anterior.¹⁷

Otro momento difícil fue la campaña anticomunista orquestada por la Iglesia católica, a fin de la década de los cincuenta y principio de la siguiente.¹⁸ Los hechos que alertaron a los conservadores mexicanos, entre los que se contaban numerosos católicos, fueron: el triunfo de una revolución comunista en Cuba, la edición de libros de texto gratuitos con probable orientación izquierdista y la declaración presidencial de López Mateos en la que aseguraba que su gobierno era de izquierda dentro de la Constitución. La convergencia de estos factores preocuparon profundamente a los católicos quienes veían el triunfo

74

¹⁶ El SSM fue un organismo episcopal fundado en 1920 con la intención de poner en práctica la doctrina social cristiana, por medio de diversas acciones y asesorías a diversos grupos laicales. Siempre actuó bajo la supervisión episcopal. La acción social desarrollada por el Secretariado en los sesenta fue muy importante, pero a final de la década inició una separación de la línea dictada por el episcopado y fue desconocido por éste en 1973.

¹⁷ Cfr. *Novedades y Excelsior* del 2 y 3 de marzo de 1957.

¹⁸ Cfr. Ma. Martha Pacheco, "Cristianismo, sí, comunismo, no. Anticomunismo eclesialístico en México", en *Estudios de historia moderna y contemporánea*, revista del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, n° 24, julio-diciembre 2002.

del comunismo en nuestro país como algo inminente. Dada la incompatibilidad entre el comunismo y el catolicismo, todos los componentes debían evitar por todos los medios posibles su triunfo en México. Entre las acciones que realizó la jerarquía católica tuvieron lugar marchas de repudio al comunismo, publicación de folletos y cartas pastorales reprobándolo, campañas de oración, etc. Mientras que los laicos, además de apoyar estas acciones, se organizaron en una Conferencia de Organizaciones Nacionales (CON)¹⁹ con el fin de crear un frente católico anticomunista. La CON aglutinó a una gran cantidad de movimientos laicos sin mas característica común que el anticomunismo. Una de las acciones más significativas de la campaña, que involucró a la jerarquía, a la CON y en especial a la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF),²⁰ fue el repudio a los libros de texto gratuitos. Este rechazo fue lo que más conflicto causó con el Estado. La campaña anticomunista tuvo tal éxito que permitió al gobierno conocer el poder real de convocatoria que tenía la Iglesia en ese momento, y a ésta saber cuáles eran realmente sus espacios; por ejemplo, en las escuelas particulares católicas se reservaron el derecho de no repartir los libros, pero en las públicas no lo pudieron hacer.

México y el Concilio

El Episcopado mexicano, como todos los episcopados del mundo, fue invitado a proponer temas de análisis y estudio para el Concilio. Sus

¹⁹ La CON realizó además dos Congresos de desarrollo integral en 1964 y 1968, para repudiar al comunismo y estudiar alternativas de desarrollo basadas en la doctrina social cristiana. Al disminuir lo que ellos consideraban el peligro comunista y recibir poco apoyo del Episcopado, e incluso la solicitud de sus líderes para puestos en organismos episcopales, la Conferencia empezó su declive desapareciendo a principios de los setenta.

²⁰ La UNPF nació en 1917 como reacción a los artículos constitucionales que hablaban de laicidad educativa. Su rechazo a los libros de texto lo mismo que a otras acciones gubernamentales en el sentido de normar la educación fue contundente. A pesar de que su membresía y activismo ha disminuido considerablemente no ha dejado de actuar en este sentido y mantenido estrechas ligas con el Episcopado mexicano.

propuestas fueron: elaboración de una declaración dogmática sobre la ‘maternidad espiritual de la Virgen sobre la humanidad’; revisión y definición de las relaciones entre el clero regular y los Obispos; ‘rituales administrativos’: cumplimiento dominical, supresión de fiestas de guardar, nuevas devociones y oraciones; censura a los concursos de belleza; los medios de comunicación “como: radio, cine y televisión, en cuanto instrumento de difusión pornográfica [sic]”.²¹

En Roma la delegación mexicana tuvo poca intervención en las sesiones correspondientes a 1962 y 1963 mostrándose más participativa en las de 1964 y 1965, especialmente a través del arzobispo de México, Miguel Darío Miranda y el obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, siendo este último el más activo de ambos.²²

Es importante mencionar el nombramiento de los mexicanos José y Luz Álvarez Icaza como auditores²³ laicos al Concilio, dado que fueron los únicos latinoamericanos con ese nombramiento. En marzo de 1965, el matrimonio Álvarez Icaza²⁴ recibió el nombramiento de auditores laicos al Concilio. Fueron invitados dos meses después de haber tomado posesión de la presidencia del Secretariado para Latinoamérica del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), y seis meses antes de que se

²¹ Jesús García, “Los aportes de los Obispos mexicanos para la preparación del Concilio Vaticano II” (manuscrito), 1991, México.

²² Miranda planteó problemas sobre la escasez de sacerdotes, los textos litúrgicos y el ritual bilingüe. El obispo de Cuernavaca defendió al pueblo judío, habló de los seminarios, la masonería, el celibato y las relaciones Iglesia-Estado. Cfr. Luis Suárez, *Cuernavaca ante el Vaticano*, 1979, México, Grijalbo; Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, 1992, México, FCE-El Colegio Mexiquense; Gabriela Videla, *Sergio Méndez Arceo. Un señor obispo*, 1982, Cuernavaca, Correo del Sur.

²³ Tradicionalmente los participantes en un concilio ecuménico son de dos tipos: los que tienen voz deliberativa y los que tienen voz consultiva. En la primera clase están los cardenales, obispos, arzobispos, patriarcas, primados, etc. y en la segunda los teólogos, peritos y consejeros. Los primeros tienen voto mientras que los segundos no. En la tercera sesión del Vaticano II se creó la categoría de auditores, simples observadores sin voz ni voto. Cfr. *Gran Enciclopedia RIALP*, 1979, Madrid, t. 6.

²⁴ José y Luz Álvarez Icaza formaron parte de los matrimonios fundadores del Movimiento familiar cristiano en México, fueron sus primeros presidentes nacionales y posteriormente latinoamericanos. El ingeniero Álvarez Icaza también fue presidente de CENCOS y miembro del Consejo de laicos, organismo internacional católico.

iniciara la última etapa conciliar que fue inaugurada por Pablo VI el 14 de septiembre de 1965. Al llegar a Roma se pusieron en contacto con los miembros de la subcomisión encargada del tema de la familia, y no obstante su calidad de auditores, opinaron y discutieron sobre el tema, comportamiento inusitado y sobre todo inesperado que no dejó muy contentos a los obispos mexicanos.²⁵

Dentro del trabajo en México de difusión del Concilio y como respuesta a la proposición conciliar de que en todos los países se formaran oficinas de comunicación con el objetivo de que las personas que hicieran uso de esos medios dieran testimonio de Cristo y fueran un apoyo a la pastoral social,²⁶ se fundó en 1964 el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS), organismo nacional, dependiente del Episcopado, con el fin de “servir y animar cristianamente los medios de difusión, difundir los criterios de la Iglesia”²⁷ en los temas que trate y orientar a la opinión pública en cuestiones sociales y “de interés humano”.

Las actividades de CENCOS incluyeron la de oficina de información de los trabajos conciliares por medio, principalmente, del *Boletín Esta semana en el Concilio* que se editó desde que CENCOS inició su trabajo hasta que finalizó el evento. Este centro continuó con su labor de comunicación social del Episcopado hasta su separación de este organismo a principio de los setenta “por la orientación ideológica que fueron tomando (...) y el Centro Nacional de Comunicación Social (CENCOS) llegaron a hacerse conflictivas las relaciones de la CEM con estos organismos que durante algún tiempo estuvieron tan ligados a la Conferencia Episcopal”.²⁸ CENCOS continúa actuando como una ONG.

Terminado el Concilio, el Episcopado mexicano aceptó en bloque las reformas y propuestas conciliares e hizo esfuerzos para aplicarlas. Sin embargo al momento de ponerlas en práctica hubo resistencias importantes. Se dieron algunas dificultades como las que señalan

²⁵ Ma. Martha Pacheco Hinojosa, *Iglesia, familia y sociedad: Una aproximación al Movimiento familiar cristiano en México (1958-1971)*, Tesis de maestría UIA, 1994, México.

²⁶ Cfr. *Decreto sobre los medios de comunicación social*, Roma, 4 diciembre 1963.

²⁷ “¿Qué es CENCOS?”, en *Boletín*, MFC noviembre 1965, p. 22.

²⁸ <http://cem.org.mx/info/historiacem.htm>, mayo 2004.

Ceballos y Romero: falta de actualización teológica, laicos muy dependientes del clero, muy dedicados a actividades exclusivamente espirituales, poco conscientes de su responsabilidad frente a la sociedad y una “pastoral privilegiando el culto en detrimento de la edificación de la comunidad y, por último, la falta de puentes de diálogo entre la Iglesia y la sociedad”.²⁹

Por otra parte, como se dijo más arriba, de 1963 a 1967 el presidente de la Conferencia del Episcopado Mexicano fue el arzobispo de Puebla, Octaviano Márquez y Toriz, cuya fama de conservador se la había ganado a pulso sobre todo por su interés en promover la campaña anticomunista de principios de la década. Esto podría explicar la lentitud y reticencia de la Conferencia Episcopal en aplicar las propuestas conciliares o por lo menos el manifiesto recelo hacia ellas.

La importancia dada a los laicos en el Concilio, de manera general en los documentos y de manera particular en la actuación de los Álvarez Icaza, fue algo muy difícil de asimilar para algunos miembros de la Iglesia tanto clérigos como laicos.

No obstante lo anterior las propuestas conciliares dieron un nuevo auge a los movimientos católicos laicos en México. La actuación de los laicos organizados fue muy importante en la década, surgieron o tomaron nuevos bríos movimientos laicos que se insertaron de manera más comprometida en la sociedad.

En este tenor de compromiso social católico fue que en la Pascua de 1967, el 26 de marzo, Pablo VI dio a conocer su primera encíclica postconciliar: *Populorum progressio*. En este documento el Papa hace un llamado a los pueblos y a los hombres para que tomen conciencia de la situación de miseria en la que viven miles de seres humanos, una “miseria no merecida”.³⁰ Estos pueblos deben de buscar un desarrollo integral que promueva “a todos los hombres y a todo el hombre”,³¹

²⁹ Ceballos y Romero, *op. cit.*, p. 196.

³⁰ León XIII, citado por Paulo VI en *Populorum progressio* (1967), 1994, 13a., México, Ed. Paulinas, primera parte, inciso 1, p. 7.

³¹ *Ibid.*, inciso 2, p. 10.

que no se limite al desarrollo económico. El Papa concluye bendiciendo a todos los hombres y recordándoles que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz”.³²

En México la respuesta del Episcopado a ese documento papal y reflejo de un cambio de actitud ante la sociedad mexicana, fue la “Carta pastoral sobre el desarrollo e integración de nuestra patria”, esta pastoral “se sitúa como una transición analítica-doctrinal entre dicha encíclica y Medellín, sin penetrar aún en el análisis estructural de la realidad de Medellín, ni quedarse en el nivel general de la encíclica, propio de documentos doctrinales universales”.³³ Por otra parte fue la primera vez que un documento episcopal se elaboró con equipos de expertos, asesores, borradores consultas y discusiones a nivel episcopal, esta forma de trabajo se repetiría posteriormente en otros documentos.³⁴ En la elaboración de la carta fue fundamental el trabajo de la recién creada Comisión episcopal de pastoral social que tenía como presidente a monseñor Adalberto Almeida Merino, obispo de Zacatecas, con la colaboración de los monseñores Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal de las Casas, Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla y del Sacerdote Pedro Velázquez, director del SSM.

La pastoral, además de hacer análisis y crítica de la situación general del país, aseguraba que la Iglesia no está sobrepuesta en el mundo sino que está en él por lo que debería de tener una “preocupación de perfeccionar esta tierra”,³⁵ lo que implicaba cierta actitud y toma de postura frente a los problemas humanos.

II CELAM, Medellín 1968

Durante agosto y septiembre de 1968 se llevó a cabo en Medellín, Colombia, la II Conferencia general de episcopado latinoamericano

³² *Ibid.*, p. 46.

³³ Jesús García, *op cit.*, p. 389.

³⁴ *Ibid.*

(II CELAM). La inauguración de la Conferencia estuvo a cargo del papa Pablo VI en su primera visita a América latina. En su discurso inaugural Pablo VI hizo un llamamiento a la paz, una paz que debe de nacer de la justicia y de la colaboración entre los hombres.

El documento final de Medellín se tituló “Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Concilio” con temas como: justicia, paz, familia y demografía, educación, juventud, pastoral de las masas, pastoral de élites, catequesis, liturgia, movimiento de seculares, sacerdotes, religiosos, formación del clero, pobreza de la Iglesia, pastoral de conjunto y medios de comunicación. En la primera parte “Promoción humana” se afirma que la miseria en América latina, margina a miles de seres humanos. “Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo.”³⁶

En relación con la paz el documento afirma que el subdesarrollo latinoamericano provoca una situación injusta que por lo mismo promueve tensiones y conspira contra la paz.³⁷ Las condiciones de marginación, el colonialismo interno, las tensiones entre clases dominantes y dominadas, la toma de conciencia de los marginados de su situación, la relación de desigualdad entre países pobres y ricos y las economías dependientes son, entre otros, los factores que contribuyen a mantener en el subdesarrollo a estos países. La injusta situación en la que viven la mayoría de los latinoamericanos hace que sea imposible la paz verdadera, ya que la paz sólo puede instaurarse en la justicia. En este orden de ideas se afirma que en donde existen diferencias sociales tan grandes entre clases y naciones se atenta contra la paz.

El Episcopado de América latina, continúa el documento, “no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en

³⁵ Conferencia del Episcopado Mexicano, “Carta pastoral sobre el desarrollo e integración de nuestra patria” en *Documentos colectivos del Episcopado mexicano. A diez años del Concilio Vaticano II*, 1991, México, Comisión episcopal de medios de comunicación social, 3a., n° 3, p. 56.

³⁶ CELAM, *op. cit.*, p. 51.

³⁷ *Ibid.*, p. 65.

una dolorosa pobreza cercana en muchos casos a la inhumana miseria”.³⁸ A esto se le agrega el hecho de que la forma de vida de muchos miembros de la jerarquía es en ocasiones ostentosa, lo cual es indebido en un territorio pobre. La Iglesia fundada por Cristo fue una Iglesia pobre y por lo tanto deben de ser pobres sus miembros. “La pobreza de la Iglesia y de sus miembros en América Latina debe ser signo y compromiso. Signo del valor inestimable del pobre a los ojos de Dios; compromiso de solidaridad con los que sufren”.³⁹ Es por eso que se afirma que la Iglesia debe de estar con el pobre, viviendo ella en la pobreza evangélica como lo hizo Cristo, apoyándolo en sus iniciativas y promoviéndolo en sus acciones.

La II CELAM fue un acontecimiento que marcaría el desarrollo de la Iglesia católica latinoamericana, independientemente de que las conclusiones de esta Conferencia se hayan tomado en cuenta en las diversas regiones del continente su trascendencia es innegable.

Las razones de esta importancia son varias:

- Fue una reunión avalada por el papa Pablo VI al inaugurarla en su primera visita a América latina lo que significó un reconocimiento de su importancia.
- Fue también una reunión que evidenció el pensamiento teológico latinoamericano con carácter independiente del europeo.
- Se usó el término ‘liberación’ repetidamente como una postura ante la situación latinoamericana.
- De la misma manera puso sobre la mesa de discusión la realidad latinoamericana y los rasgos comunes que existen entre los países de la región, lo que fue importante para los mexicanos que en muchas ocasiones consideraban que México era diferente al resto de la América latina.
- Del análisis de esta realidad se vio la necesidad de solidarizarse con los pobres y por lo tanto de volver a la idea de la pobreza

³⁸ *Ibid.*, p. 207.

³⁹ *Ibid.*, p. 210.

evangélica, lo que implicaba que la Iglesia era la primera que debía de hacerse pobre a imitación de Cristo. Se habló de la opción preferencial por los pobres.

- La formulación de una pastoral de masas y una de élites fue una novedad interesante que resultó del estudio serio de la sociedad latinoamericana, al poner de manifiesto las diferencias entre clases sociales existentes en esos países. El abismo existente entre estos sectores sociales hacen pensar más en sociedades yuxtapuestas que en una sociedad integrada.
- La insistencia en que la justicia es una condición indispensable para la paz.
- El intento de lograr la promoción del laico para que la Iglesia fuera realmente ‘pueblo de Dios’ fue también un paso importante.

La diferente recepción y por lo tanto aplicación de las conclusiones de Medellín en cada una de las regiones del continente no disminuyó la importancia del evento.

Medellín no dejó indiferentes a los católicos del continente, fue atacado o apoyado pero no pudo ser ignorado a pesar de los grandes esfuerzos que hicieron algunos obispos para lograrlo.

En México, por ejemplo, hubo varias resistencias a la aplicación de las propuestas de Medellín a la realidad nacional, argumentando que México era diferente al resto de la América latina. Sin embargo, se hizo un esfuerzo importante para lograr esa aplicación: la Reflexión episcopal pastoral en 1969. No obstante fueron pocos los obispos interesados en promoverla y aplicarla. Sobre esto nos detendremos más tarde.

El conflicto estudiantil en México

Mientras en Medellín se desarrollaba la II CELAM, en México se gestaba el conflicto estudiantil que culminó con la matanza del 2 de octubre y

desató diversas reacciones en la sociedad civil al poner al descubierto la descomposición del sistema.⁴⁰

La convulsión fue tal que “Tlatelolco habría de significar un nuevo momento histórico clausurador de una época (la del México autosuficiente y preocupado sólo de su desarrollo sostenido, sacrificando las exigencias sociales del mismo) e iniciador de otra de mayor preocupación y sensibilidad social, como también de polarizaciones sociales, políticas, ideológicas que tendrían sus inevitables y necesarias repercusiones eclesiales.”⁴¹

Durante la época del conflicto estaba al frente del arzobispado de México Miguel Darío Miranda y como presidente de la Conferencia del episcopado mexicano el arzobispo de Oaxaca, Ernesto Corripio Ahumada. Cuando tuvo lugar el conflicto, el gobierno provocó un acercamiento a la jerarquía católica, por medio de contactos personales, para lograr “si no su apoyo al menos su no intervención que en tal situación hubiera significado efectiva complicidad”.⁴²

La situación provocada por el conflicto desató diferentes reacciones dentro de la iglesia mexicana. Sacerdotes del SSM, algunos profesores de la Universidad Iberoamericana, participantes de la Unión de mutua ayuda episcopal (UMAE)⁴³ socios de la Juventud obrera católica (JOC), monseñor Méndez Arceo, el personal del Centro nacional de comunicación social (CENCOS) y otros cristianos se reunieron con el fin de reflexionar sobre el conflicto con el objetivo de que los diver-

⁴⁰ Bibliografía sobre el 68 hay mucha podemos citar aquí algunas obras: Ilán Semo, *El ocaso de los mitos* (1958-1968), en colaboración Dolores Groman y Ma. Eugenia Romero en *México un pueblo en la historia*, Enrique Semo (coord.), 1990, 2a., México, Alianza, t. VI; Soledad Loaeza, “1968 y lo que sucedió antes”, en *Primer simposio sobre historia contemporánea de México 1940-1984. Inventario sobre el pasado reciente*, México, INAH-SEP, Colec. científica, n° 156; Sergio Zermeño, *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*, 1990, 7a., México, Siglo XXI.

⁴¹ Jesús García, *op. cit.*, p. 384.

⁴² *Ibid.*, p. 385.

⁴³ UMAE fue un organismo episcopal creado en 1964 con el objetivo de llevar a cabo acciones conjuntas que beneficiaran a diferentes diócesis.

Los grupos de la Iglesia comprendieron el problema estructural y la necesidad de justicia como móviles del conflicto estudiantil.⁴⁴

Las reflexiones y estudio de ese grupo dieron por resultado una declaración publicada el 10 de septiembre en *Excélsior*, cuyo título fue “Al pueblo de México” y la firmaron 37 sacerdotes católicos.⁴⁵

En esta declaración los firmantes aseveran que por ser el desarrollo tarea de todos dicen “No al uso sistemático de la violencia (...) No al uso de medios de control psicológicos que confunden y degradan (...) No a los oportunistas y provocadores, a los indiferentes y apáticos (...) No a los que rechazan todo cambio por disfrutar de una situación privilegiada.”⁴⁶ En esta línea de pensamiento dicen “Sí al diálogo respetuoso y franco en busca de una paz equitativa (..) Sí a la necesaria reforma universitaria y educativa (...) Sí a la necesidad de cambios para la promoción y el progreso de los hombres (...) Sí a la creación de una sociedad nueva, basada en estructuras más justas (...) Sí a la responsable participación política en orden al bien común.”⁴⁷ Están convencidos que no se puede pedir un cambio de estructuras si no se cambia al hombre, si no se rechaza de manera sistemática el odio y se busca una paz basada en la justicia. La declaración concluye: “Como sacerdotes y como mexicanos nos hacemos solidarios del actual despertar de la juventud, calculando que si son muchos sus riesgos son mayores sus posibilidades para el futuro de un México mejor.”⁴⁸

El documento no interpretaba “los acontecimientos como derivados de la conjura comunista internacional, lo cual hace que sean vistos con desconfianza por sectores oficiales y empresariales. Por su parte, la jerarquía intenta silenciarlos”.⁴⁹ La visión ‘independiente’ de estos sacerdotes levanta suspicacias en varios ambientes.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 386.

⁴⁵ *Ibid.*, Anexo n° 2 y ‘Al pueblo mexicano’ (borrador), en Archivo del SSM, carpeta “Episcopado V”, enero 1963-diciembre 1968.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Patricia Arias, Alfonso Castillo y Cecilia López, *Radiografía de la Iglesia en México. 1970-1978*, 1988, México, UNAM, Cuadernos de investigación social, n° 5, p. 14.

Incluso “La curia del arzobispado de México emitió una declaración minimizando la de los sacerdotes por el hecho de no ser publicadas las firmas y algunos periódicos encabezaron tal comunicado como desautorización: ‘Desautoriza la curia unas declaraciones’, era el encabezado de una noticia de *Novedades* el 14 de septiembre de 1968.”⁵⁰ Esta situación generada a partir del apoyo o rechazo a los protagonistas del conflicto estudiantil puso de manifiesto la diversidad eclesial existente en ese momento.

Por su parte siete días después de la matanza el Episcopado reaccionó y publicó el “Mensaje del presidente de la Conferencia del episcopado mexicano acerca de los disturbios antes de las Olimpiadas de 1968” con fecha 9 de octubre, firmado por el arzobispo de Oaxaca y presidente de la Conferencia episcopal, Ernesto Corripio Ahumada. En el Mensaje se afirmaba que se habían logrado grandes cosas en la sociedad mexicana que no deberían dejarse de lado, por lo tanto, que mejora no quiere decir ruptura y no era necesario terminar con lo que los participantes en el conflicto suponían que era símbolo de opresión. El desarrollo, continuaba el documento, debería ser algo planeado para lograr un orden justo. “Por eso comprendemos bien la difícil tarea de gobernar y no podemos aprobar el ímpetu destructor ni el criminal aprovechamiento, por quién quiera que sea, de las admirables cualidades de la juventud para inducirla a la violencia, a la lucha anárquica, al enfrentamiento desproporcionado, aún cuando fueran nobles las motivaciones.”⁵¹ Ante esto proponía como solución el diálogo. Hablaba también de que la solidaridad de los pueblos debería de verse reflejada en las próximas Olimpiadas.

En el mismo documento se afirmaba que el conflicto estudiantil no era privativo de México y por lo tanto no debía de verse como tal para no perder perspectiva, los jóvenes, continuaba el documento, querían hacerse oír en la sociedad en las decisiones que les afectaban,

⁵⁰ García, *op. cit.*, p. 387.

⁵¹ “Mensaje del presidente de la Conferencia del episcopado mexicano acerca de los disturbios antes de las Olimpiadas de 1968”, en Conferencia del episcopado mexicano, *op. cit.*, p. 118.

si no era así se corría el riesgo de optar por “la violencia negadora de la paz”.⁵² Se puede ver que el documento al insertar al movimiento estudiantil en un panorama mundial pretende descalificarlo y hacerlo aparecer como consecuencia de factores externos y ajenos a la realidad política mexicana. El razonamiento parece ser el siguiente: si se copia algo de afuera es que no tiene suficiente razón de ser o sustento en el país, por lo tanto carece de legitimidad y validez. Curiosamente es una interpretación muy parecida a la estatal.

Como ejemplo de otras reacciones que se dieron al interior de la Iglesia hablaremos de la expresada en el artículo que el sacerdote jesuita Enrique Maza publicó en *Christus* en diciembre de ese mismo año. El artículo se titula “El movimiento estudiantil y sus repercusiones para la Iglesia”. En el apartado “La Iglesia y el conflicto”, el autor afirma que la Iglesia no se hizo presente. En cuanto al pueblo fiel afirma: “El ausentismo político de los católicos –como conjunto nacional y salvo las excepciones heroicas de los que han luchado contra viento y marea, aún contra otros católicos, sacerdotes y obispos– ha sido notable y nefasto. Con pseudo-razones de tipo religioso y moral, como la colaboración con el mal.”⁵³ Asimismo el autor asevera que: “El movimiento estudiantil sólo vino a ratificar la ausencia de liderato [*sic*] y de pensamiento cristiano. La idea de justicia, de participación social, de reforma de estructuras, de democratización real, y demás reivindicaciones, tuvo una marcada inspiración comunista [*sic*], en unos, y una ausencia cristiana, en otros.”⁵⁴ En cuanto a la jerarquía el padre Maza asegura: “Vivimos dos meses y medio de violenta trascendencia para el destino de México, sin obispos. Ellos no estuvieron con nosotros [los estudiantes lucharon] sin saber siquiera lo que pensaban los pastores, sin encontrar una luz que los guiara. Sin su presencia.”⁵⁵ Para el autor es necesario que los sacerdotes tomen una postura de compromiso frente

86

⁵² *Ibid.*, p. 119.

⁵³ Enrique Maza, “El movimiento estudiantil y sus repercusiones para la Iglesia”, en *Christus*, n° 397, diciembre 1968, p. 1261.

⁵⁴ Maza, *op. cit.*, p. 1261.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 1262.

a estas injusticias, la cual debe de ser personal y no necesariamente institucional u oficial. De esta manera el jesuita acepta que pueden ser diferentes la posición episcopal y la de otros sacerdotes que la asumirán de manera personal, como hombres y como ciudadanos, vaticina que en poco tiempo habrá sacerdotes que lleguen a la heroicidad por su compromiso realmente cristiano.

En sentido completamente opuesto habló Salvador Abascal. Para él el cambio hacia estructuras sociales más justas que pedían los 37 sacerdotes firmantes de la carta y otros miembros de la iglesia era un absurdo porque en el Evangelio y en toda la *Biblia* eso no se pretende. Los que quieren un cambio causan confusión y anarquía, continúa el autor, porque incitan a la violencia para conseguir el cambio. “Y para precipitar esa Revolución no desaprovechan oportunidad ni Ertze Garamendi, ni Enrique Maza, ni monseñor Méndez Arceo, ni el PRI eclesiástico, un PRI de sotanas coloradas que se llama Secretariado Social Mexicano, asistido por sus locuaces monaguillos de CENCOS. Todos ellos incitan a los terroristas de 16 a 18 años a imponer sus ‘generosas inquietudes’ de subversión, de caos, de anarquía, para caer finalmente en el absurdo sin fondo del régimen comunista.”⁵⁶

La situación conflictiva de 1968 tuvo lugar en un momento eclesial muy interesante. Los cambios conciliares no habían sido asimilados por una mayoría del ‘pueblo de Dios’, cuando se dieron las propuestas de Medellín que, por haberse producido en Latinoamérica, fueron desoídas por muchos miembros del clero. Por otra parte el ánimo que el Concilio había dado a los laicos para actuar de manera más autónoma los empujó, en algunos casos, a tomar posturas menos dependientes de la jerarquía.

En este orden de ideas la vida eclesiástica estaba reacomodándose cuando el conflicto dio ocasión para que se manifestaran la pluralidad de opiniones existentes en la Iglesia mexicana. Pluralidad que no era

⁵⁶ Salvador Abascal, *La secta socialista en México. Ivan –don Sergio, don Ramón, don Enrique, Alejandro– Genaro*, 1971, México, SER, (artículos publicados en *El sol de México* y en *La hoja de combate*) “El cambio de las estructuras”, en *La hoja de combate*, n° 14, noviembre de 1968, p.193. Salvador Abascal miembro prominente del sinarquismo en México fue uno de los más reacios al cambio o evolución eclesiástica.

nueva en la Iglesia pero que anteriormente era acallada antes de que provocara tantos problemas intra y extraeclesiales.

Las estructuras jerárquicas poco flexibles, el movimiento estudiantil y las propuestas de Medellín hicieron que laicos militantes se radicalizaran y optaran por las causas populares. Entre ellos vale la pena citar a Ignacio Salas Obregón, Daniel y Pedro Aguirre que pasaron del Movimiento Estudiantil Cristiano a las guerrillas urbanas al principio de la década de los setenta.

Medellín en México: reflexión episcopal pastoral

La recepción de Medellín no fue igual en todos los sectores eclesiásticos: “Para algunos, en teoría, no es posible descalificar a Medellín pero en la práctica lo hacen. Para otros es el comienzo de una nueva etapa por recorrer y concretar; para otros más, Medellín requiere de una correcta interpretación. Si unos ven en sus documentos la expresión de la Iglesia latinoamericana, otros ven una expresión manipulada y deformada.”⁵⁷ Como toda innovación Medellín enfrentó resistencias en su aplicación. Para algunos obispos la II CELAM “estaba bien para Sudamérica, no para México”.⁵⁸ Entre los obispos de esa opinión estaba monseñor Márquez, arzobispo de Puebla, que afirmaba que “algunas de las cosas allí tratadas [en Medellín] no tienen directa aplicación para México, que se encuentra en condiciones distintas, sino que más bien miran a las Naciones Sudamericanas...”⁵⁹

Si el Concilio significó apertura de la iglesia mexicana a nuevas ideas Medellín trajo consigo “el desarrollo de un pensamiento teológico y experiencias pastorales nuevas y originales (...) introdujo en la Iglesia el análisis estructuralista de la dependencia, la correspondiente

⁵⁷ Arias, Castillo y López, *op.cit.*, p. 15.

⁵⁸ Miguel Concha, *op. cit.*, p. 88.

⁵⁹ Monseñor Octaviano Márquez ‘Carta pastoral’, 26 de agosto de 1968, n° 8, citado por Mayer, *op. cit.*, Anexo III, ‘Medellín’, p. 10.

respuesta teológica de la liberación y la respuesta de acción centrada en la idea básica de opción por los pobres”.⁶⁰

La Asamblea episcopal de enero de 1969 aceptó la propuesta de celebrar en agosto de ese mismo año una asamblea extraordinaria con el fin de estudiar los documentos de Medellín, para lo cual convocó a la Reflexión episcopal pastoral (REP).

El objetivo general de la REP, en palabras de monseñor Almeida, fue: “Lograr en los Obispos un sentido de colegialidad auténtica y efectiva, y una actitud de diálogo sincero y leal a todos los niveles, en función de una Pastoral de Conjunto que responda al momento histórico de México.”⁶¹ Se trataba de que a través de una reflexión y estudio serios de los documentos de Medellín se buscara una manera de aplicarlos a la realidad nacional. Era indispensable hacer una crítica de la pastoral que se estaba utilizando en ese momento para lograr una verdadera renovación en ese sentido. Además pretendía lograr contacto con las personas que sufrían los problemas que iban a ser tratados en la Reflexión para tomar en cuenta la vivencia y no sólo la teoría. La idea fundamental era que durante la planeación se lograra la participación de sacerdotes, religiosos y laicos expertos en los diferentes temas a tratar.

El documento asevera que la jerarquía católica mexicana por su *modus vivendi* ha sido cautelosa en su pastoral social a pesar de grandes esfuerzos individuales que han hecho algunos católicos, laicos y sacerdotes, por la difusión y aplicación de la doctrina social cristiana. La jerarquía “aparece todavía indecisa y tímida, como si rehuyera el compromiso total con la liberación del hombre mexicano”.⁶²

⁶⁰ Jesús García, “La Iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla”, en Ma. Alicia Puente Lutteroth (comp.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, 1993, México, Jus-CEHILA, p. 186.

⁶¹ Mons. Adalberto Almeida, presidente de la Comisión episcopal de pastoral social, “Plan para la preparación de la Reflexión Pastoral del Episcopado”, 11 de abril de 1969 en Comisión episcopal de pastoral social, *Reflexión episcopal pastoral. La Iglesia en la transformación de México*, México, 1969-70, v. 1, p. 83.

⁶² *Ibid.*, p. 13.

La falta de una pastoral social que comprometa a la Iglesia institucional a favor de los oprimidos la hace aparecer como si estuviera a favor de los opresores. “Al guardar silencio ante situaciones de injusticia, la Iglesia de hecho se hace cómplice de ellas. Al no cumplir su misión profética ante los hechos, el pueblo no ha visto en ella un signo del reino de Dios, y puede llegar a oscurecerse su fe en Dios.”⁶³

En esta línea de discusión sobre el compromiso eclesial se afirma que no existe opinión pública en la Iglesia, no se acepta el disenso ante las autoridades eclesiales, esto es causado por el excesivo paternalismo de los sacerdotes hacia los laicos que no les permite tener una postura propia diferente de la jerárquica. “Frente al reciente movimiento estudiantil, fueron muy pocos los laicos que participaron de algún modo, y fueron mal vistos por sus pastores.”⁶⁴ El laico padece así la política cautelosa que tiene la jerarquía frente al Estado de falta de opinión o posturas públicas ante los problemas sociales para no provocar conflictos entre ambas instancias, lo que da una clara impresión de complicidad. En este orden de ideas se puede afirmar que no existe la pastoral social que comprometa a toda la estructura eclesial. El pueblo de Dios no aparece como defensor de un orden justo, no da ejemplo de desprendimiento ni de interés real por los marginados.⁶⁵

La REP sirvió para establecer o por lo menos intentar establecer una nueva manera de diálogo, de reflexión colectiva entre los miembros de la Iglesia mexicana. En la REP se consolida “la minoría episcopal que acepta, adapta y se compromete con Medellín en México, pero una inmensa mayoría”⁶⁶ de los obispos se aleja de estas propuestas.

La REP es el parteaguas a nivel mexicano pero “encuentra demasiada resistencia y de hecho no hay ninguna declaración descalificadora de la REP, simplemente la mayoría que no la acepta ni la aplica ni la ataca y es una minoría la que la lleva adelante”.⁶⁷

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁶ El sacerdote Jesús García en entrevista con la autora, 21 de febrero de 1996.

⁶⁷ *Ibid.*

I Congreso Nacional de Teología: Fe y Desarrollo

En ese mismo año de 1969 se llevó a cabo otra reunión eclesial de importancia del 24 al 28 de noviembre, el Primer congreso nacional de teología: Fe y desarrollo. Este Congreso fue organizado por la Sociedad teológica mexicana bajo la presidencia de Luciano Rivas, S. J.

El Congreso dio un viraje de la temática de teología y desarrollo a la de teología y liberación, lo que despertó el recelo de algunos miembros de la jerarquía.

La asistencia al Congreso fue mayor de la que se esperaba, se organizó para 500 personas y la asistencia fue de 700 entre obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos.⁶⁸

Este Congreso despertó el recelo, entre otras personas, del delegado apostólico Carlo Martini, quien temía la aparición de una teología mexicana, lo que consideraba ‘peligroso’.

Aparentemente el Congreso fue del agrado de gran parte de la jerarquía. Sin embargo realmente no fue así, ya que se impidieron realizar más congresos de esa naturaleza y la Sociedad teológica Mexicana realizó reuniones anuales con una tónica diferente de la adoptada en el Congreso, hasta que bajo la presidencia del padre Javier Lozano Barragán se dejó morir.⁶⁹

El miedo existente a la innovación y a la apertura que mostró la Iglesia católica en ese período quedó evidenciado en el Congreso y en la falta de atención a la Sociedad teológica. Las acciones eclesiales contradijeron su discurso una vez más, como sucedió con la REP, cuando afirmaron que les interesaba alentar posteriores congresos y pusieron todos los medios para evitarlos.

⁶⁸ Miguel Concha, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁹ Lozano Barragán, obispo de Zacatecas, fue posteriormente obispo auxiliar de la Arquidiócesis de México y desde 1997 preside el Consejo pontificio para la pastoral de los agentes sanitarios. En 2003 fue hecho cardenal por Juan Pablo II.

Echeverría y el jueves de *Corpus*

Al iniciar el régimen de Luis Echeverría se suscitó un acercamiento entre el gobierno y la jerarquía católica. Los prelados católicos apoyaron la candidatura y aplaudieron la elección de Echeverría.

Refiriéndose a la toma de posesión del presidente “el arzobispado de México, por medio del Vicario general, monseñor Francisco Orozco Lomelín dijo que ‘la Iglesia católica pidió a Dios bendiga al Licenciado en beneficio y progreso de México’ ... que ‘la responsabilidad que asume el Licenciado..., necesita la decidida ayuda y cooperación de los mexicanos, ya que la obligación de todos es apoyar las directrices de quien ejerce las iniciativas y proyectos que persiguen el bien común de la patria’”.⁷⁰ Por su parte el Secretario de comunicación social, monseñor Rafael Vázquez Corona, dijo que las promesas de respetar las libertades de las personas hechas por Echeverría eran dignas de alabanza y que la acción del mismo debería de centrarse en los sectores más desprotegidos.⁷¹

92 | Mientras tanto el cardenal Garibi, vocal de la Conferencia del Episcopado Mexicano y arzobispo de Guadalajara, declaró el 30 de noviembre que “cuando una persona... ha demostrado su capacidad para gobernar como en el caso del Licenciado [Echeverría] no tenemos por qué preocuparnos, sabemos que siempre lo ha hecho bien y que lo seguirá haciendo. En lo que atañe a la Iglesia, esperamos que el señor Licenciado siga la misma postura que en estos tiempos han seguido los gobiernos anteriores”.⁷²

Este comentario de Garibi llama la atención cuando afirma que Echeverría había demostrado su capacidad de gobernar, ya que el candidato nunca había tenido un puesto de elección popular y su carrera

⁷⁰ CENCOS, *La Iglesia en México en 1970*, diciembre de 1970, México, Archivo CIDOC, mimeografiado.

⁷¹ Cfr. Blancarte Roberto, *Historia de la Iglesia católica en México*, 1992, México, FCE-El Colegio Mexiquense, p. 267.

⁷² CENCOS, *op. cit.*

había sido exclusivamente burocrática. Por otra parte el cardenal esperaba que Echeverría se comportara igual que los gobiernos anteriores sin aclarar cual de ellos, ya que no con todos los gobiernos posrevolucionarios le había ido bien a la Iglesia.

Los comentarios hechos por los miembros de la jerarquía católica, como los aquí citados, hacen pensar que el acercamiento que hubo entre la Iglesia y el Estado fue, según la costumbre, personal y no institucional. El apoyo pedido a la Iglesia le sería muy útil a un presidente que no llegaba con gran popularidad al puesto y que cargaba con la gran sospecha de ser el responsable de la matanza de Tlatelolco.

Con este acercamiento se reforzaba lo que se ha llamado la ‘complicidad equívoca’, relación en la cual ambas instancias se apoyan y soportan independientemente de los ‘ajustes’ que cada una de ellas tenga que hacer para lograr ese equilibrio. Esta ‘complicidad equívoca’ fue una manera de respetarse y poder convivir. Básicamente consistía en que el Estado no hacía cumplir las leyes anticlericales de la Constitución y la Iglesia lo apoyaba en situaciones difíciles.

El discurso echeverrista se contradijo en la práctica con la represión estudiantil del 10 de junio de 1971, jueves de *Corpus*, únicamente seis meses y nueve días después de tomar posesión de la presidencia de la República.

El gobernador de Nuevo León, Eduardo Elizondo, impuso a la Universidad Autónoma del Estado (UANL) una ley orgánica que provocó reacciones de rechazo entre los estudiantes. Las marchas de protesta regiomontanas ya habían recibido apoyo en otras partes de la República. En la ciudad de México alumnos de diversas escuelas organizaron para el 10 de junio una marcha de apoyo a los regiomontanos. La manifestación fue disuelta con lujo de violencia por el ejército y una fuerza paramilitar llamada los Halcones. Cifras no oficiales hablaban de 21 a 39 muertos.⁷³

⁷³ Elena Poniatowska, “Jueves de corpus (10 de junio de 1971)”, *Contacto*, n° 3, Sep. de 1971, afirma que el número de muertos fue de 21; José Luis Sierra en su artículo “El sistema mexicano ante los hechos del 10 de junio” de la misma publicación asevera que “los estudiantes presentaron una lista de 29 personas muertas identificadas y 10 cadáveres de desconocidos”.

Echeverría se mostró indignado. Acusó a los “emisarios del pasado”, Díaz Ordaz y su gente y prometió una investigación a fondo, que nunca se llevó a cabo.

El arreglo que aparentemente se dio entre la cúpula estatal y la eclesial hizo que la jerarquía no tomara una actitud pública de reprobación ante ciertas acciones gubernamentales. Fue éste el caso de la matanza del jueves de *Corpus*. “Frente a este suceso, la actitud del Episcopado fue tímida y ambigua pues los obispos se contentaron con reprobar la violencia, especialmente la dirigida contra los reporteros. El cardenal Garibi pidió solamente que los hechos no se repitieran e incluso criticó a los estudiantes evitando por completo la condena a los grupos paramilitares.”⁷⁴

El obispo de Cuernavaca, monseñor Méndez Arceo en su homilía dominical del 20 de junio dijo que estaba contra las presiones externas tanto para ir a misa como para apoyar medidas gubernamentales, puesto que ambas cuestiones eran muestra de decadencia. Refiriéndose al jueves de *Corpus* y sus consecuencias dijo: “El martes 15 se hizo una concentración en la plaza mayor de México para apoyar al Presidente en esas difíciles circunstancias. Como es costumbre muchos fueron obligados, bajo pena de perder salarios o el empleo, a acudir”,⁷⁵ si el pueblo realmente apoyara a Echeverría la manifestación sería voluntaria. “Pidamos aquí al Señor, –continuaba el obispo– y exijamos los más importantes pasos, en particular la información veraz de la investigación de los hechos del 10 de junio; que empiece a abatir el muro de la desconfianza, levantado piedra a piedra por la simulación, por el secretismo, por el tapadismo, por el escamoteo de la verdad”;⁷⁶ pide apertura al diálogo por parte de los estudiantes y de las autoridades y que se evite la manipulación.

Por su parte el obispo Bartolomé Carrasco se lamentó de que “ni la Iglesia ni el Estado han enseñado al joven los valores”;⁷⁷ que no han

⁷⁴ Blancarte, *op. cit.*, p. 269.

⁷⁵ *Excélsior*, 21 de junio 1971.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Excélsior*, 28 de junio 1971.

sabido ser guías y que por lo tanto la juventud no tiene dirección definida. Acepta que “los jóvenes disientan de las instituciones injustas”.⁷⁸

El 10 de junio se tuvo la oportunidad de ver qué tan grande iba a ser la intolerancia política y qué tan estrechas eran las relaciones entre el Episcopado y el Gobierno. Lo primero no dejó lugar a dudas, la tolerancia no iba a ser un rasgo característico del régimen. Lo que quedó un poco menos claro fue el alcance de las relaciones entre la jerarquía y el Gobierno, ya que si bien los obispos condenaron la violencia, hicieron caso omiso de la presencia de los Halcones.

La jerarquía desconoce algunos organismos católicos

Varios de los organismos católicos que se han tratado a lo largo de este trabajo fueron desconocidos, hostilizados o transformados por la jerarquía católica con el fin de mantenerlos bajo un control que habían perdido mientras avanzaba la década. Se citarán dos casos:

1. Conferencia de Organizaciones Nacionales:

El carácter eminentemente laical de la CON no era del agrado de todos los obispos. La organización de los Congresos, por ejemplo, en la que no se pedía ningún tipo de autorización a los obispos era algo que no les parecía adecuado. Sin embargo desde las bases constitutivas se establecía que la CON era un organismo cuyo completo manejo estaría a cargo de los laicos. Los laicos de la CON cuando la formaron reconocieron que ése era “su ámbito propio aunque son conservadores en mentalidad comienzan ya a madurar en cuanto sujetos con identidad propia ante la jerarquía”.⁷⁹

Esta situación entre los obispos que exigían injerencia en un organismo independiente y la firmeza de algunos directivos de la CON gene-

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Vid.* n. 66.

ró un conflicto: “las quejas y críticas de los obispos propician una división dentro de la CON y los organismos dependientes de la jerarquía son llamados a abandonarla. A la división interna se agrega el hecho de que varios dirigentes de las restantes organizaciones concluyen su período”.⁸⁰ Los dirigentes nuevos no estaban interesados en participar en la CON. De esta manera se inicia su desintegración.

La CON empezó a desaparecer “cuando estaba en su mejor momento, cuando sus líderes ya no están en el anticomunismo en el que se originaron sino en la anti-injusticia social”.⁸¹

Para 1973 la Conferencia episcopal creó el Consejo nacional de laicos, tomando la idea del Vaticano que había creado su propio Consejo de laicos desde 1967. Sin embargo a nivel internacional coexistían el Consejo de laicos y las Organizaciones católicas internacionales (OIC), con sede en París, la primera dependiente del Vaticano y la otra no, “pero tal idea fue entendida en México como una sustitución de la CON, mediante un organismo más oficial y dependiente de la jerarquía”,⁸² de manera tal que no se plantearon la coexistencia de ambos organismos como sucedía a nivel internacional.

96 | Para formar este Consejo la jerarquía llamó a muchos de los líderes de la ya debilitada CON, “pues desmantelada de varios de sus dirigentes llamados al nuevo Consejo, retiradas algunas organizaciones de su seno y sin ningún respaldo efectivo de la jerarquía, exceptuando el de su asesor, monseñor Almeida quien por la distancia (en Chihuahua) se veía imposibilitado de la constante y necesaria presencia y, sobre todo, la no ocultada preferencia al tipo de organismos más dependientes de la jerarquía, la han dejado prácticamente inoperante”.⁸³

De esta manera se terminó con un organismo eminentemente laical, cuya labor de despertar la conciencia social de los laicos y de que actuaran en consecuencia logró avanzar. La imposibilidad de que los

⁸⁰ Arias, Castillo y López, *op. cit.*, p. 26.

⁸¹ *Ibid.* n. 66.

⁸² Jesús García, *op. cit.*, p. 458.

⁸³ *Ibid.*, p. 459, paréntesis en el original.

obispos alentarán la labor de los laicos como adultos y la poca costumbre que los laicos tenían de actuar de manera más autónoma facilitó la desintegración de la CON.

2. *Secretariado Social Mexicano*

La muerte de Pedro Velázquez, quien fuera director del SSM desde 1941, llevó a la dirección del SSM a su hermano Manuel, quien permaneció en ella de diciembre de 1968 a octubre de 1970.

La dirección de Manuel Velázquez fue por demás conflictiva. Tuvo problemas con varios obispos, lo mismo que al interior del Secretariado y asumió posturas que no fueron del agrado episcopal. El Episcopado, que seguía reticente a las propuestas de Medellín no aprobó la cercanía que empezó a tener el SSM con la teología de la liberación, lo que estaba muy ligado a la difusión de los documentos de la II CELAM, que el SSM tomó como tarea propia: “No se podía usar la palabra [liberación] delante de los obispos porque se creía que hablaba uno de violencia.”⁸⁴

Por otra parte el director del SSM tomó una postura muy activa de apoyo a los presos políticos: “mi participación en la huelga de hambre de los presos políticos y las declaraciones que sobre su inhumano estado de vida [*sic*] llevan todos los reclusos de Lecumberri”.⁸⁵ Las declaraciones a favor de ellos se iniciaron el 8 de diciembre de 1969 en CENCOS, como el mismo Manuel Velázquez informa al Episcopado.⁸⁶

En este orden de ideas el padre Manuel Velázquez hizo declaraciones a la prensa sobre la no representatividad popular de los obispos,

⁸⁴ Entrevista de la autora al padre Manuel Velázquez, Cdad. de México, 7 de julio 1993.

⁸⁵ Manuel Velázquez entrevistado por *Excélsior*, 29 de octubre 1970, p. 4A.

⁸⁶ *Informe al Excmo. Sr. Dr. Don Adalberto Almeida y Merino, arzobispo de Chihuahua, presidente de la Comisión episcopal de pastoral social, para conocimiento del V Episcopado. Y al Consejo directivo del SSM para conocimiento de los secretariados diocesanos y organismos de Pastoral social*, 10 de enero de 1970, Archivo del Secretariado social mexicano, Carpeta “SSM Episcopado. Informes 1924-1970”.

ya que no eran elegidos democráticamente sino que se recomendaban unos a otros.⁸⁷

Por otra parte Manuel Velázquez no tuvo relaciones tan estrechas con miembros del Episcopado como las tuviera Pedro, lo que significó que el apoyo episcopal a Manuel fuera significativamente menor al que recibió su hermano.

El Episcopado pidió la renuncia de Manuel Velázquez y decidió que se formara una presidencia compartida por tres miembros del SSM, que fueron el padre Esteban Medina, el padre Miguel Alanís y el arquitecto Luis Lópezllera, laico. La actitud del SSM fue de mayor independencia en cuanto a posturas tomadas, situación que molestó cada vez más a los obispos. La razón de esa actitud fue que desde 1970 el SSM y la Comisión episcopal de pastoral social acordaron que el Secretariado mantuviera cierta autonomía para “distinguir responsabilidades a fin de no identificar ni comprometer a la jerarquía en pronunciamientos, declaraciones o acciones del SSM”.⁸⁸ Este acuerdo no fue aceptado por la Conferencia episcopal sino hasta octubre de 1973. Mientras tanto las relaciones se fueron tensando cada vez más.

98 Cuando la Comisión de pastoral social había sugerido, en 1971, darle mayor autonomía al Secretariado y éste lo había aceptado, quedaba por sentado que no era una situación de conflicto entre ambas sino de delimitación de funciones. Sin embargo el Episcopado jugó un doble juego, porque se empezó a cortar financiamiento a las obras del SSM. Las tensiones continuaron y el 7 de noviembre de 1973 apareció en la primera plana de *Excelsior*: “El SSM desconocido como órgano oficial del Episcopado.” La noticia decía que el SSM, “órgano eclesial que por medio siglo promovió la conciencia social de jerarcas, sacerdotes y seglares, fue desconocido oficialmente por el Episcopado en pleno como organismo [propio] por su actitud izquierdista”.⁸⁹

⁸⁷ Manuel Velázquez, *Excelsior*, op. cit.

⁸⁸ García, op. cit., p. 445.

⁸⁹ *Excelsior*, 7 de noviembre 1973.

Este desconocimiento le acarreó dificultades al desempeño del SSM, ya que fue debilitado en muchas diócesis y su acción tuvo que reducirse al no contar con apoyos financieros ni eclesiásticos.

Consideraciones finales

El panorama eclesiástico aquí presentado nos permite ver que la iglesia católica durante el período referido fue una institución dinámica y compleja. La sociedad en la que estaba inserta también sufrió cambios importantes, sobra decir que los años a los que se refiere este trabajo fueron testigos de transformaciones sociales profundas y que marcarían las décadas posteriores.

La Iglesia católica mexicana enfrentó retos tales como permitir la participación laical, dar cabida a nuevas corrientes de pensamiento derivadas tanto del Concilio vaticano II como de la II CELAM, aplicar estas propuestas a la realidad mexicana, tener en su seno diferentes posturas frente a los problemas sociales, enfrentar críticas a la acción episcopal nunca antes presentadas, encarar las situaciones derivadas de una valoración diferente del papel del laico. Estos retos no fueron siempre superados e incluso representaron problemas para el Episcopado, que dio la impresión de que muchas veces no supo mantener las situaciones bajo control y optó por desconocer a organismos y a personas o a hostilizarlos.

El proceso vivido por la Iglesia católica mexicana en este período le permitió tener una idea más clara de las contradicciones e inconformidades en su interior que no se habían expresado con anterioridad dado el férreo control jerárquico. Estas diversas maneras de pensar y de actuar también se dejaron ver al interior de la Conferencia episcopal, que no resultó ser tan monolítica como podría parecer a distancia.

La Iglesia también enfrentó una relación con el Estado mexicano muy complicada en la que el *modus vivendi* peligró en más de una ocasión, pero se pudo salvar la situación gracias a la capacidad de conciliación de ambas instancias y a las relaciones personales que se establecieron entre la jerarquía católica y la élite política.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LOS ORÍGENES DE LA DISCIPLINA PRÍISTA: AARÓN SÁENZ EN 1929

*Pedro Salmerón**

1. ¿Quién era Aarón Sáenz?

Aarón Sáenz Garza, nacido en 1891, fue el tercer hijo varón de un ranchero presbiteriano de El Mezquital, Nuevo León (prácticamente a la vista de Monterrey). Sus primeros años transcurrieron en Monterrey y Saltillo, entre la vida ranchera y las escuelas laicas y nacionalistas del noreste, que matizaban el rígido calvinismo de su ámbito familiar. El padre de Aarón, don Juan Sáenz Garza, se involucró en el movimiento reyista siguiendo a Venustiano Carranza, de quien era amigo, y el propio Aarón inició sus actividades políticas en el Ateneo Fuente de Saltillo. Siguiendo a Carranza, los Sáenz (el padre y los tres hermanos mayores, Moisés, Josué y Aarón) transitaron del reyismo al antirreeleccionismo, aunque ninguno tomó las armas en 1910.

En 1911, Aarón continuó sus estudios en la Escuela Nacional de Jurisprudencia y en 1913, inmediatamente después de los asesinatos de Madero y Pino Suárez, salió de México en busca de Carranza, ya convertido en el jefe de la Revolución Constitucionalista, quien lo envió a incorporarse a las fuerzas revolucionarias de Sonora, que pronto habrían de constituir el pie veterano del Cuerpo de Ejército del Noroeste.

Con los sonorenses Sáenz hizo carrera: incorporado como subteniente del Estado Mayor de Álvaro Obregón, tomó parte en la victoriosa

* Instituto de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Historia política y social.

campana que llevó a las tropas del Noroeste de las planicies sonorenses (la primera acción de armas que consta en la hoja de servicios de Sáenz es la de Santa María, “la primera batalla en verdad genial de Obregón”, como la ha descrito Héctor Aguilar Camín) a la ciudad de México (y luego al puerto de Veracruz). Durante ese accidentado viaje de 15 meses, Aarón Sáenz no sólo se convirtió en un muy eficaz oficial de Estado Mayor y un soldado que enfrentaba con serenidad el peligro (nunca fue un guerrero brillante o afamado, pero tampoco falló cuando su deber lo llevaba a la línea de fuego), sino en aquello que lo caracterizó durante más de una década y que marcó su vida pública: un administrador más que notable y un hombre de lealtad inquebrantable hacia su jefe, quien lo distinguía con toda su confianza.

Luego, no sin participar brevemente en la Convención de Aguascalientes y de desempeñar diversas comisiones en Jalisco y Sinaloa, realizó el viaje de regreso, pasando por Celaya, Trinidad y Santa Ana del Conde, donde vio a su querido jefe (su ‘segundo padre’) caer a su lado con el brazo destrozado por un casco de metralla; fue también jefe de Estado Mayor del Ejército de Operaciones en la última de las batallas del Bajío, la de Aguascalientes; y jefe de Estado Mayor de la Segunda División del Noroeste, del general Manuel M. Diéguez, en la campaña de Sonora, el tiro de gracia al villismo. Al terminar 1915, a sus 24 años, Aarón Sáenz era coronel de Estado Mayor con una brillante hoja de servicios en que constaban 17 batallas y numerosos combates menores, y era uno de los oficiales de confianza del caudillo más notable de la Revolución y amigo o conocido de los hombres que se encargarían de construir el nuevo Estado.

Los años de 1916 a 1920 fueron de impaciente espera para el Grupo Sonora-Sinaloa, al que pertenecía el regiomontano Sáenz. En esos años fue jefe de Estado Mayor de la Secretaría de Guerra; estuvo en Querétaro presenciando las sesiones del Constituyente; fue diputado federal (1917-8); alcanzó el empleo de general brigadier; obtuvo el título de abogado; y finalmente, como tantos obregonistas, fue despachado por el señor Carranza a un destierro diplomático: en su caso, la embajada

de México en Brasil, de modo que la rebelión de Agua Prieta y el triunfo de los suyos lo encontró en Río de Janeiro.

De 1920 a 1923 fue subsecretario de Relaciones Exteriores y de 1923 a 1927 titular del ramo. Como tal, estuvo a la cabeza de nuestra cancillería durante las complicadísimas y cada vez más tirantes relaciones con los Estados Unidos durante los dos primeros años del gobierno de Calles, conduciendo nuestra política exterior con dignidad y solvencia. En 1927 dejó la Cancillería en manos de su amigo y hasta entonces subordinado Genaro Estrada, para presentar su candidatura al gobierno de Nuevo León; y apenas había ganado las elecciones, cuando el general Obregón lo designó presidente del Centro Director Obregonista y jefe de su campaña electoral (re-electoral) a la presidencia.¹

2. La crisis de 1928

Es decir (y hasta aquí la semblanza), que el 17 de julio de 1928, el general y licenciado Aarón Sáenz Garza despertó como el lugarteniente político del “caudillo, del presidente electo, del mero-mero”,² y como tal pasó la mañana. Al medio día se reunió con su jefe, mentor y amigo, acompañándolo al restaurante ‘La Bombilla’, de San Ángel, donde les esperaba un banquete. Apenas estaban los comensales en los aperitivos, cuando un joven que entró mezclado entre los periodistas de la fuente, cuyo nombre se hizo famoso a partir de ese momento (como sus pares: ¿quiénes eran Juan Francisco Ravillac, John Wilkes Booth o Mario Aburto antes de empuñar el arma homicida?): José de León Toral, se acercó al caudillo sonoreense y le metió en los pulmones, a bocajarro, seis balas calibre 32. Un relato de la época dice:

Unos cuantos segundos después del último disparo, el cuerpo del gran caudillo se inclinó hacia la izquierda sin exhalar la más pequeña queja,

¹ Véase Pedro Salmerón Sanginés, *Aarón Sáenz Garza: Militar, diplomático, político, empresario*, 2001, México, Miguel Ángel Porrúa.

² Tal como lo presenta Jorge Ibargüengoitia en su magnífica versión satírica de esa coyuntura: *Los relámpagos de agosto*, 1975, México, Joaquín Mortiz.

desplomándose para caer pesadamente junto a los pies de su estimado amigo Aarón Sáenz, quien se encontraba en el asiento inmediato.³

El magnicidio “puede considerarse, sin hipérbole, como el acontecimiento más decisivo del desarrollo político de nuestro país en la era posrevolucionaria”,⁴ pues abrió la posibilidad de que el país transitara de la dominación carismática (caudillista) a la institucional,⁵ o como dijo el presidente Plutarco Elías Calles en su 4º Informe, rendido dos meses y dos días después, de pasar de ‘un país de caudillos’ a ‘un país de instituciones’.

Por lo pronto, el presidente Calles fue acusado por numerosos obregonistas de ser el autor intelectual del magnicidio; pero la noche misma del crimen le ofrecieron su respaldo un grupo de obregonistas moderados, encabezados por Aarón Sáenz, Emilio Portes Gil y Luis L. León. Calles puso la investigación del crimen en manos de ese grupo, que no tardaron en exculparlo. La actuación del grupo de Sáenz y Portes Gil en apoyo del presidente fue lo que permitió a Calles superar el momento más peligroso de la crisis desatada por el magnicidio e iniciar el tránsito del caudillismo a la institucionalización. De modo que mientras los obregonistas exaltados (sobre todo los gobernadores y jefes militares del norte y el noroeste, que en marzo de 1929 habrían de encabezar la rebelión escobarista, magistralmente retratada por Jorge Ibargüengoitia en *Los relámpagos de agosto*), otros obregonistas dieron un respaldo absoluto al general Calles y sus partidarios, formando con ellos un nuevo grupo de poder. Aarón Sáenz, jefe de la campaña de Obregón y presidente del Centro Director Obregonista, era la cabeza formal de este grupo.

Callistas y obregonistas llegaron a un acuerdo que permitiría a Calles concluir su mandato y encabezar la formación de un partido político del

³ Juan Gualberto Amaya, *Los gobiernos de Obregón, Calles y regímenes peleles derivados del callismo*, 1947, México, edición del autor, p. 201.

⁴ Arnaldo Córdova, *La revolución en crisis: La aventura del maximato*, 1995, México, Cal y Arena, p. 23-4.

⁵ Según la tipología de Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*, 1964, México, FCE, p. 7 s.

que sería el jefe real, a la vez que daba a los obregonistas la presidencia interina (que recayó en Emilio Portes Gil) y prometía al jefe del grupo, Aarón Sáenz, la candidatura presidencial del gran partido en ciernes.

Tal partido, que se llamaría Nacional Revolucionario, tendría la función de unificar políticamente a los grupos revolucionarios y darles una plataforma programática, y estaba concebido como el instrumento para asegurar el tránsito a la política institucional, período para el que Calles se autoasignaba el papel de árbitro o conductor. Se buscaba que en el seno del partido se dirimieran los conflictos políticos que hasta entonces se habían arreglado a balazos. Y el 1° de diciembre de 1928, día que Calles entregó el poder, se anunció al Comité Organizador del PNR, del que Calles era presidente y Sáenz secretario general. Una semana después, ambos renunciaron a sus cargos, Calles para vigilar las tareas desde fuera y Sáenz para preparar su precampaña a la presidencia, pues en la Convención fundadora del PNR, además de constituir el partido y aprobar sus documentos básicos, debía elegirse un candidato para las elecciones de 1929.

3. La campaña

Lo que Aarón Sáenz hizo en diciembre de 1928 para darle a su campaña una base sólida, fue volver a tomar en sus manos los hilos que había tejido pacientemente como presidente del Centro Director Obregonista. El caudillo sonoreense, que durante el primer año y medio del gobierno de Calles le había dejado a éste manos libres, desde mediados de 1926 empezó a preparar su regreso al poder, inmiscuyéndose cada vez más en la toma de decisiones mediante presiones sobre el presidente a través de tres secretarios de Estado obregonistas: Sáenz, de Relaciones; Alberto J. Pani, de Hacienda; y Luis L. León, de Agricultura y Fomento, y consiguió que sus partidarios aprobaran una reforma constitucional que le permitiera volver a la primera magistratura.

El regreso de Obregón suscitó de inmediato fuertes reacciones —poniendo en su contra a los cristeros, que erróneamente pensaban

que era el verdadero causante de la persecución religiosa desatada por Calles—; de la Confederación Regional de Obreros de México (CROM), la poderosa organización obrera aliada de Calles cuyo líder, Luis N. Morones, pensaba suceder a Calles; de otros políticos con ambiciones presidenciales y cierta fuerza real, como los generales Francisco R. Serrano y Arnulfo R. Gómez; y de numerosos veteranos de la Revolución y otros ciudadanos, que reeditaron el Partido Antirreleccionista, que encabezó Vito Alessio Robles.

La fuerza de estas reacciones obligó a Obregón a dar vida a un organismo político que unificara a sus partidarios, hiciera una auténtica campaña electoral y presentara un frente sólido a sus numerosos enemigos. El 18 de junio de 1927 nació el Comité Provisional Obregonista, puesto bajo la batuta del gobernador electo de Nuevo León, Aarón Sáenz, cuya lealtad y capacidad administrativa Obregón conocía sobradamente. Obregón quería conducir su campaña sin romper con Calles y sus partidarios, a los que pensaba incluir en su gobierno, y Aarón Sáenz era el personaje ideal, por sus dotes conciliadoras y su amistad personal con Calles, para conseguirlo, neutralizando la influencia de los llamados obregonistas ‘duros’, que querían eliminar al grupo callista y sobre todo a la CROM de la dirección de los destinos nacionales; lo que no era fácil, porque detrás de Calles estaba el poderoso secretario de Guerra, Joaquín Amaro, y los llamados ‘caciques radicales’, como Adalberto Tejeda, secretario de Gobernación que gobernaba Veracruz a través de Heriberto Jara; Tomás Garrido Canabal, gobernador de Tabasco; Bartolomé García Correa, gobernador de Yucatán y heredero político de Felipe Carrillo Puerto; Saturnino Cedillo, cacique de San Luis Potosí, y otros militares y políticos de peso, como Lázaro Cárdenas y Melchor Ortega.

La disyuntiva en torno a aliarse o no con los callistas dividió a los obregonistas entre los ‘duros’, agrupados en torno al líder de la Cámara de Diputados, Ricardo Topete, y su hermano Fausto, gobernador de Sonora; a los jefes del Partido Nacional Agrarista, Aurelio Manrique y Antonio Díaz Soto y Gama; y a algunos caciques militares del norte del país, como Francisco R. Manzo, José Gonzalo Escobar y Marcelo

Caraveo; y los ‘moderados’ que tenían por jefes a Aarón Sáenz, Luis León y el gobernador de Tamaulipas, Emilio Portes Gil.

Esta situación reflejaba, naturalmente, una enorme dispersión del poder político entre caudillos, caciques y grupos políticos de diversas tendencias y muy distintos niveles de organización, y el general Obregón, secundado por Sáenz, tenía la firme intención de poner fin a esas fuerzas centrífugas, como lo había hecho durante su gobierno anterior, lo mismo que Calles hasta fines de la primavera de 1926, cuando la guerra cristera lo obligó a devolver importantes porciones de poder a los jefes militares, en detrimento de su propia fuerza y la del Estado.

Mientras Álvaro Obregón efectuaba una gira electoral a semejanza de la que había hecho en 1919-20, Aarón Sáenz, en la ciudad de México, recibía las adhesiones a la candidatura del caudillo que llegaban desde todos los rincones del país, elaborando con ellas un directorio que le permitió durante los dos años siguientes mantenerse en contacto permanente con los jefes de más de 800 organizaciones políticas que iban desde poderosísimos partidos regionales, como el Socialista del Sureste, el Socialista de la Frontera o el Socialista Radical Tabasqueño, hasta grupúsculos insignificantes.

El papel de Aarón Sáenz era bastante complicado. Para mantener unidos a todos los grupos había que cuidar los precarios equilibrios, darle a cada cual lo suyo, repartir cuidadosamente las cuotas de poder y mantener contentos a todos. Había que mantener firmes las alianzas con los poderosos caciques regionales surgidos de la Revolución tratando, al mismo tiempo, de que no crecieran demasiado ni extendieran su poder más allá de las regiones que controlaban. Desde su cuartel general en la ciudad de México, mandaba carta tras carta a todos los grupos, y a veces partía como avanzada para amarrar las alianzas entre grupos rivales, preparando la llegada de Obregón. En estos trabajos, Emilio Portes Gil secundaba a Sáenz, mientras Ricardo Topete controlaba la levantisca Cámara de Diputados y mantenía el contacto con los obregonistas duros.

A principios de octubre de 1927, con el Comité andando, Sáenz entregó la dirección a Emilio Portes Gil y se fue a Monterrey a tomar

posesión del gobierno de Nuevo León, lo que hizo dos días después del asesinato de su gran amigo, el general Francisco R. Serrano, quien había tratado de dar un cuartelazo contra el gobierno para evitar la reelección, pero Obregón y Calles le madrugaron el madrugue. El 26 de marzo de 1928, Sáenz pidió al Congreso Local un permiso, y regresó a la capital de la República a reasumir la dirección del Centro Director Obregonista, porque durante su ausencia, la inquina que Portes Gil y Topete tenían contra Morones y la CROM, había lanzado a la poderosa organización contra el obregonismo, y hacían falta el carácter conciliador y la habilidad negociadora de Aarón Sáenz para procurar restañar el daño. El político regiomontano, que como canciller del gobierno Calles había colaborado estrechamente con Morones, entonces secretario de Industria, Comercio y Trabajo, durante los peligrosos meses de 1926 cuando a causa del petróleo México estuvo a punto de entrar en guerra con los Estados Unidos, se puso inmediatamente en contacto con el líder obrero, pero era demasiado tarde: el 30 de abril Morones rompió abiertamente con el obregonismo.

La labor de Sáenz, entonces, fue fortalecer las alianzas obregonistas y restarle fuerza a la CROM, negociando con líderes sindicales y favoreciendo la salida de organizaciones enteras de la central. Fue en esas circunstancias cuando inició una larga y contradictoria relación con personajes como Vicente Lombardo Toledano y Fidel Velásquez Sánchez, quienes poco después encabezarían la desbandada masiva de la CROM.

Los últimos actos significativos de la campaña electoral fueron los mensajes enviados por el caudillo a los cristeros para que confiaran en una paz digna tan pronto como empezara su gobierno. En vísperas de las elecciones, y ante el caldeado ambiente generado por la CROM y los antirreeleccionistas, el caudillo se recluyó en su hacienda de Naínari, de la que salió ya como presidente electo, sólo para ser asesinado por León Toral, según contamos antes.

Como parte de las acciones conciliatorias posteriores al asesinato de Obregón, Aarón Sáenz, de acuerdo con Portes Gil y ante la oposición de Topete, decidió disolver formalmente el Centro Director Obregonista. Desde el día siguiente del magnicidio, Aarón Sáenz había

recibido mensajes de prácticamente todas las organizaciones adscritas al Centro, donde ratificaban su pertenencia al mismo y daban un voto de confianza a las acciones conciliadores de Sáenz y a la dirección que llevaban las investigaciones en torno al magnicidio.

El 4 de agosto, antes de anunciar públicamente la disolución del Centro, Aarón Sáenz consultó con algunos de los políticos de mayor peso, tales como Saturnino Cedillo, cacique de San Luis Potosí; Manuel Pérez Treviño, gobernador de Coahuila al que Sáenz había ganado para su causa, debilitando al grupo de obregonistas rabiosos que pedían lavar el magnicidio con la sangre de Calles y Morones; Tomás Garrido Canabal, cacique de Tabasco; Margarito Ramírez, cacique jalisciense; Agustín Arroyo Ch., jefe de los revolucionarios guanajuatenses; Abelardo L. Rodríguez, gobernador del distrito norte de Baja California; Lázaro Cárdenas, mandatario michoacano; y generales con mando de tropas como Juan Andreu Almazán, Juan José Ríos y Antonio Ríos Zertuche. En las cartas que les envió, Sáenz hacía un llamado a la unidad y a la confianza en las acciones del general Calles y les pedía que apoyaran la decisión de disolver el Centro, con lo que se dio el último paso para conjurar los riesgos inmediatos de la crisis desatada por el magnicidio, y pasar a la siguiente etapa, que era el diseño de un partido político nacional que unificara a los revolucionarios, asumiendo el papel que en la política nacional había correspondido hasta ese momento a los caudillos, y que Calles anunció en su célebre informe de gobierno del 1º de septiembre de ese año.

Para darle una base real a ese partido Calles tenía que consolidar al nuevo grupo gobernante, nacido de la coyuntural alianza de los obregonistas moderados y sus propios partidarios. En negociaciones con los jefes obregonistas, Calles pidió para sí, una vez terminado su mandato, el papel de organizador y líder del nuevo partido, labor que sería plenamente respaldada por quien fuera presidente provisional, cargo para el cual se pensó desde los primeros días en Portes Gil, porque una parte importante del acuerdo era impulsar la candidatura de Aarón Sáenz para las elecciones a que el presidente provisional debía convocar.

Pero la elección del presidente provisional dependía del Congreso de la Unión, y los obregonistas duros que dominaban la Cámara de Diputados mediante la compra de votos, amenazas y negociaciones le permitieron obtener una precaria mayoría con la que sacó el nombramiento de Portes Gil para el período del 1° de diciembre de 1928 al 5 de febrero de 1930.

Las últimas semanas de su mandato Calles reunió al grupo que debía diseñar el nuevo partido y concertar los acuerdos que le darían vida, y el 1° de diciembre, luego del cambio de poderes, se hizo pública la existencia del Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario, con Calles como presidente y Sáenz como secretario general (nuestro personaje había pedido, por segunda vez, el necesario permiso al Congreso de Nuevo León). Una semana después ambos renunciaron: Calles quería libertad de movimiento, para lo que prefería resignar las responsabilidades organizativas en algún hombre de paja, y Sáenz lo hizo para dedicarse de lleno a preparar su campaña presidencial.

A la cabeza del Comité Organizador quedaron el general Manuel Pérez Treviño, hombre fuerte de Coahuila que empezaba a convertirse en el lugarteniente político de Calles; y el Ing. Luis L. León, exgobernador de Chihuahua, secretario de Agricultura en el gobierno de Calles, y el ‘número tres’ de los obregonistas moderados. Fueron ellos quienes el 5 de enero de 1929 publicaron la Convocatoria a la Convención Constitutiva del PNR, que debía realizarse en Querétaro del 1° al 5 de marzo, y en la que, además de fundarse el nuevo partido, debería elegirse al candidato presidencial.

Entonces, los miembros del Comité Organizador, lo mismo que el expresidente Calles, el presidente Portes Gil y Aarón Sáenz, se dieron a la difícil tarea de convencer a todos los caciques, caudillos y grupos políticos, de entrar a la nueva organización y aceptar el compromiso que significaba el pacto de unidad que en la Convención se firmaría. En esa tarea fue esencial la labor de Aarón Sáenz, quien desde la jefatura del Centro Director Obregonista había conocido, como nadie, la fragmentada situación política del país, a la que se quería poner remedio con la creación del PNR.

A mediados de noviembre se había fundado un Comité Pro-Aarón Sáenz, que ocupó las mismas oficinas que el Centro Director Obregonista, desde las cuales Sáenz empezó a dirigirse a todas las organizaciones que habían dado vida al Centro, tanto para instarlas a participar en la construcción del PNR, como para proponerles su candidatura a la presidencia. Y la cantidad de adhesiones que recibió en los meses de diciembre y enero confirmaron que todavía era él quien tenía en sus manos la trama de la política nacional.⁶

Antes de que terminara el año, la elección de Sáenz como candidato a la presidencia y su triunfo en las elecciones parecían inevitables. Pero fue eso precisamente lo que daría al traste con sus aspiraciones. El problema fue que para no perder a sus colaboradores y, al mismo tiempo, para cumplir el acuerdo tomado con los obregonistas moderados en julio de 1928, de hacer lo posible para que en las próximas elecciones triunfara Aarón Sáenz, el presidente Calles impidió que renunciaran a sus cargos los secretarios de Estado, los gobernadores y los jefes de operaciones militares, con lo que quedaron inhabilitados constitucionalmente para contender por la presidencia (la Constitución exigía que se separaran del cargo un año antes de las elecciones, que esta vez serían el 17 de noviembre de 1929, y el período de Calles concluía el 30 de noviembre de 1928). Así se cerró el camino de todas las figuras públicas de primera fila, con la única excepción de Aarón Sáenz, quien pidió su licencia el 6 de noviembre de 1928.

Las intenciones de Calles al tomar semejante decisión eran impedir las sangrientas divisiones que se daban entre la familia revolucionaria cada vez que había elecciones presidenciales, y allanar el camino de Sáenz; pero pronto se vio que no había sido muy buena idea que hubiera un candidato único, que se desgastó demasiado rápido y concitó excesivas envidias y rivalidades. También fue importante que Aarón Sáenz,

⁶ Véase la aparente fuerza aplastante de la candidatura de Sáenz y sus trabajos para invitar a las organizaciones a concurrir a la Convención, en Archivo Político Aarón Sáenz (APAS, a consulta en la Asociación General y Licenciado Aarón Sáenz Garza, México, D.F.), tomos 92, 93 y 94, *passim*.

sintiéndose seguro, no trabajó por su candidatura como lo había hecho por la de Obregón. Podría pensarse que ni siquiera hizo campaña.

4. La contracampaña

Para tratar de entender las razones del fracaso de la candidatura de Aarón Sáenz y el sorpresivo triunfo del general e ingeniero Pascual Ortiz Rubio, y a reserva de hacer después las precisiones del caso, compulsaremos los tres relatos más ricos de esa coyuntura, debidos a las plumas de actores políticos del momento: el presidente Emilio Portes Gil; el diputado Gonzalo N. Santos, que había llegado a coronel durante la Revolución y se caracterizaba por su gran habilidad en la política legislativa y por una total falta de escrúpulos; y el doctor José Manuel Puig Casauranc, que había sido secretario de Educación Pública durante el gobierno de Calles, pero cuya labor se parecía mucho más a la de lo que hoy llamaríamos un jefe de asesores que a la de director de la política educativa del régimen.

Según Puig Casauranc, el 1° de enero de 1929 tuvo una larga entrevista con el presidente Portes Gil en la que ambos resumieron su posición frente a la elección del candidato presidencial en la Convención de Querétaro, y tomaron partido sobre su acción en los dos meses siguientes. Puig Casauranc, que trabajaba codo a codo con el expresidente Calles en la preparación de los documentos y la organización del nuevo partido, le dijo a Portes Gil que Calles no le había dicho nada sobre la sucesión presidencial. De todos modos, según Puig no había nada de qué hablar, porque

cometido el error político de incapacitar a todos los hombres residentes en el país que pudieron haber sido candidatos, no tenía yo el menor interés en discutir con Calles ni con nadie el asunto. Ya no había más elección posible que la de Aarón Sáenz o improvisar cualquier diplomático, lo que desde el punto de vista de la obra ‘radical’ de la Revolución, sería lo mismo que elegir a Sáenz, [peor aún, porque] el mejor

que se escogiera tendría, respecto de Aarón Sáenz, la inferioridad de su desconexión con los asuntos y con los hombres de México.⁷

Según Puig, Portes Gil le respondió que él también estaba inconforme “con el candidato de Calles, por su no identificación revolucionaria radical”, que causaría enorme disgusto entre los jefes y los grupos políticos de esa tendencia. Asimismo, expuso que en su carácter de presidente había recibido numerosos informes del descontento que la candidatura de Sáenz estaba generando en ciertos sectores. Ya había, dijo Portes Gil, jefes militares dispuestos a combatir con las armas en la mano un posible ascenso a la silla presidencial del regiomontano. Y por todo eso Portes concluía: “voy a oponerme con todas mis fuerzas a la candidatura de Sáenz”.

Viendo que estaban de acuerdo, se dieron a la tarea de analizar la personalidad de los miembros más destacados del servicio exterior mexicano, para sacar de entre ellos un candidato alterno viable. Portes Gil sugirió al embajador de México en Brasil, Pascual Ortiz Rubio, que había sido su compañero en la Cámara de Diputados en 1913, y en la cárcel a que Victoriano Huerta los envió, y después había brillado como gobernador de Michoacán. Según Puig, Portes Gil dijo que en aquellos tiempos había podido apreciar en Ortiz Rubio su lealtad, firmeza de carácter, energía y cultura. Luego, cuando se arrepintió de haber propuesto a Ortiz Rubio, Portes Gil dijo que nunca se le ocurrió que el débil y pusilánime embajador en Brasil de 1929 fuera tan distinto del enérgico revolucionario michoacano de 1913-20.

Finalmente, Puig Casauranc dice que no supo cómo se las ingenió Portes Gil para presentarle a Calles la candidatura de Ortiz Rubio y para hacerla crecer, pero que le consta que desde unas tres semanas antes de la Convención, Calles decidió apoyar, aunque no públicamente, al candidato del presidente. Para Puig, la decisión de Calles de dejar

⁷ José Manuel Puig Casauranc, *Galatea rebelde a varios Pigmiones: De Obregón a Cárdenas*, 2004, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, p. 310.

sólo un candidato (Sáenz) y la siguiente, que fue peor, de crear otro de la nada (Ortiz Rubio) y cambiar de opinión en vísperas de la Convención, fue uno de los mayores errores del jefe máximo, en tanto que Portes Gil salió fortalecido. Y “para Aarón Sáenz [fue] una crisis total”.⁸

La versión de Portes Gil tiene algunas diferencias importantes con la de Puig. Según aquél, desde octubre de 1928, el presidente Calles y él mismo habían llegado al acuerdo de favorecer la candidatura de Aarón Sáenz, porque éste les parecía el único capaz de mantener la cohesión de los elementos obregonistas, que seguían siendo los más fuertes del país, y porque Sáenz, de “alguna forma encarna la continuación del régimen y el programa de la Revolución”. Aunque seguramente contaría con la oposición de algunos diputados y senadores que no lo consideraban todo lo radical que sería de desearse. Consultados Manuel Pérez Treviño y Saturnino Cedillo por Portes Gil, estuvieron de acuerdo con la candidatura de Sáenz. Cedillo mismo dijo que él ya había empezado en San Luis Potosí los trabajos en pro de Sáenz, a pesar de no considerarlo el mejor hombre posible “dada su ideología un tanto conservadora”, pero era obvio que estaba más que dispuesto a cambiar de candidato.⁹

114 Dice Portes Gil que para entonces ya había una muy fuerte corriente de opinión en todo el país a favor de Aarón Sáenz, que el regiomontano empezaría a canalizar desde las oficinas del Comité Pro-Aarón Sáenz, pero que también era clara la oposición que a su candidatura empezaron a manifestar “algunos connotados revolucionarios, representantes de organizaciones sociales y políticas”, como Adalberto Tejeda, Saturnino Cedillo, Manuel Pérez Treviño, Luis L. León, Melchor Ortega, Bartolomé García Correa y Gonzalo N. Santos; los tres primeros, porque el ascenso de Sáenz ponía fin a sus propias aspiraciones presidenciales, y los otros porque decían que “no consideraban que el licenciado Sáenz garantizara los principios avanzados de la Revolución”.¹⁰

⁸ Puig Casauranc, *Galatea rebelde...*, op. cit., p. 310-14.

⁹ Emilio Portes Gil, *Quince años de política mexicana*, 1941, México, Botas, p. 138-9.

¹⁰ *Ibid*, p. 140.

Con todo, para diciembre de 1928 la candidatura de Sáenz contaba con el respaldo de muchos de los grupos revolucionarios, de la mayoría de las organizaciones políticas y sociales, y de buen número de gobernadores y legisladores con fuerza propia en sus regiones. “¿Por qué, entonces [se pregunta Portes Gil], repentinamente, se desvió la opinión de las mayorías revolucionarias hacia otro candidato?” Por las razones siguientes:

“El señor licenciado Sáenz —que posee, sin duda, virtudes como ciudadano y como revolucionario— no tuvo en aquellos días la habilidad política y el don de gentes que necesitaba como candidato presidencial.” La rapidez con que se propagó su candidatura y las fuerzas que la respaldaron lo llevaron a pensar que la cosa estaba hecha y no se ocupó ya de disipar dudas, suavizar rivalidades, ni de convencer y negociar con aquellos que empezaban a oponerse a su elección, que no eran piezas menores y que fueron ganando fuerza, sobre todo entre los elementos radicales que lo veían como demasiado conservador.

Según Portes Gil, Aarón Sáenz se durmió en sus laureles, cosa peligrosísima en una sociedad tan explosiva y politizada. Creyó que tenía los hilos de la situación en sus manos y se olvidó de asegurarlos, como había hecho el general Obregón durante su campaña, recorriendo todo el país y llegando a acuerdos con todos los grupos de importancia. Por el contrario, Sáenz permaneció inactivo, y su único acto de importancia, por las consecuencias que tuvo, fue un discurso ante los empresarios en el restaurante Chapultepec, que no hizo sino avivar el descontento de los radicales.

Así —continúa Portes Gil— cuando llegó a México Pascual Ortiz Rubio, a fines de diciembre, todos esos elementos que estaban buscando una candidatura alterna se fijaron en el michoacano, sufriendo “sin duda, el mismo error de miopía política que sufrí yo cuando pensé en él para llevarlo a la Secretaría de Gobernación. Creyendo que el Ortiz Rubio de 1929 era el mismo de 1920, tanto ellos como yo nos equivocamos de medio a medio”.

Finalmente, según Portes Gil, es inexacto que Calles haya apoyado la candidatura de Ortiz Rubio, él “deseaba sinceramente el triunfo del

candidato Sáenz”, pero ante la desbandada y la polarización, optó por mantenerse al margen de la lucha, dejando que ésta se desarrollara por sí sola.¹¹

A través de la versión de Gonzalo N. Santos podemos seguir la forma en que los grupos y los caciques que habían estado buscando una alternativa a la candidatura de nuestro biografiado se salieron con la suya. Según el atrabiliario huasteco, Sáenz sí era el candidato de Calles, pues estaban emparentados (mediante el reciente matrimonio entre Plutarco Elías Calles junior y Elisa Sáenz, hermana de Aarón) y tenían negocios comunes (para entonces empezaba a proyectarse el ingenio del Mante, que sería un negocio moderno y productivo, encabezado por Aarón Sáenz y entre cuyos accionistas figuraban ‘los tapiales’ –como se llamaba a los dos poderosos hijos del general Calles–, Fernando Torreblanca y otros políticos).

Según Santos, él buscaba reducir el poder de Calles y desde el principio se opuso a la candidatura de Sáenz, y a través de su considerable influencia en la Cámara de Diputados, empezó a convencer a sus amigos y partidarios de que Sáenz estaba ligado “con la reacción de Monterrey” y era “absolutamente incondicional del general Calles”. Pronto se ganó el respaldo de Cedillo, que al principio había apoyado tibiamente a Sáenz por falta de alternativas, y con la fuerza del poderoso cacique de San Luis Potosí, que tenía detrás un formidable núcleo de agraristas armados, empezó a socavar la candidatura de Sáenz, pronto respaldado por Luis L. León y Manuel Pérez Treviño.¹²

Según Santos, ya estaban en eso él, León y Pérez Treviño, cuando el discurso de Sáenz en el restaurante Chapultepec les facilitó la tarea de convencer a Portes Gil de que Sáenz como presidente sería un ‘títere de la reacción’, de modo que Portes empezó a apoyarlos a través de su lugarteniente político, el diputado Marte R. Gómez. También incorporaron a la conspiración a dos íntimos de Calles, Melchor Ortega y Carlos Riva Palacio, y decidieron ‘inventar’ la candidatura de Ortiz

¹¹ *Ibid.*, p. 142-5.

¹² Gonzalo N. Santos, *Memorias*, 1984, México, Grijalbo, p. 329-36.

Rubio, presentándola como alterna, para que hubiera juego político, pero trabajando para que en la Convención diera la sorpresa.

Ya consolidado el grupo opositor a Sáenz, sus jefes fueron a entrevistarse con Calles, quien prometió permitir una candidatura alterna y respetar a quien resultara vencedor. Inmediatamente después el general Joaquín Amaro, que seguía siendo secretario de Guerra y Marina, se adhirió, en secreto como todos, al grupo antiscaencista.

Lo verdaderamente importante es que los hilos de la conspiración se tejieron subrepticamente, haciendo que la mayoría de los hombres decisivos se fueran pasando al bando ortizrubista, siempre en secreto, mientras la mayoría fingía seguir apoyando a Aarón Sáenz. Tras Amaro, siguieron Adalberto Tejeda y Lázaro Cárdenas (quien anunció abiertamente su decisión, de modo que al llegar la Convención, la delegación michoacana era de las muy pocas que Sáenz sabía perdidas).

Así fue preparándose la Convención. Sáenz no se movía, pues creía tenerla en la bolsa y veía la de Ortiz Rubio como una candidatura falsa, mientras los hombres clave del Comité no paraban de conspirar y de entrevistarse uno a uno con los jefes de los grupos políticos, incluso con los que permanecieron leales a Aarón Sáenz hasta el último, como Tomás Garrido Canabal, gobernador de Tabasco; Margarito Ramírez, de Jalisco; Adrián Castrejón, de Guerrero; Donato Bravo Izquierdo, de Puebla; y Agustín Arroyo Ch., de Guanajuato, quien según Santos era el saencista más capaz e inteligente.

Finalmente, el día que se inauguró la Convención, llegaron muchas delegaciones aparentemente comprometidas con Sáenz, pero ya decididamente ortizrubistas, como la de Coahuila, encabezada por el gobernador Nazario Ortiz Garza, hombre de paja de Pérez Treviño. Los enemigos de Sáenz se habían movido tan bien, que por cada delegación saencista que llegaba, ellos habían montado otra a favor de Ortiz Rubio, y como los encargados de revisar las credenciales eran Pérez Treviño, León y Santos, los partidarios de Sáenz iban siendo descalificados uno a uno y sustituidos por los que aquellos habían preparado. Más de una vez aquello estuvo a punto de terminar a balazos, sobre todo cuando fueron eliminadas las delegaciones de Jalisco, Guerrero

y Puebla, comandadas respectivamente por el senador Juan de Dios Robledo, el gobernador Adrián Castrejón y el diputado José María Sánchez, hombres de armas tomar. Finalmente, los saencistas decidieron no participar en la ‘farsa’, y la Convención se hizo sin ellos.¹³

Tras haber revisado las versiones de tres políticos de la época que trabajaron contra la candidatura de Sáenz, hay que hacer las precisiones correspondientes. ¿De dónde salieron las acusaciones de conservadurismo hechas a Sáenz? De su carácter conciliador y de la manera en que había revivido el impulso gubernamental a la industrialización de Monterrey. Siendo gobernador de Nuevo León había prestado su apoyo a los capitanes de industria de la Sultana del Norte y pronunciado algunos discursos –sobre todo el del famoso brindis del restaurante Chapultepec– en los que era clara su idea de que el grupo revolucionario debía estrechar lazos con la burguesía nacional y dejar de hostilizarla, idea que finalmente ganó terreno entre el grupo gobernante pero que enunciada en tan temprana fecha concitó las sospechas de los elementos radicales del régimen, que veían en esa burguesía nacional con la que Sáenz quería aliarse, al enemigo. Eran tiempos en que la mayor parte de los hombres en el poder –de hecho, era la posición del grupo que gobernó entre 1920 y 1935– veían en el fomento de la agricultura y la industria extractiva la vía que México debía seguir para desarrollarse. En ese sentido, Aarón Sáenz fue de los primeros políticos de primer nivel que propuso aquella alianza entre el Estado y la burguesía nacional signada en 1939 entre Manuel Ávila Camacho y Miguel Alemán, por un lado, y los capitanes del grupo Monterrey por el otro, y que a partir del gobierno de Alemán sería una pieza clave del modelo de desarrollo mexicano.

Seguramente Sáenz hubiera podido matizar las dudas que sobre su compromiso revolucionario había negociado con los caciques radicales, pero no lo hizo. Como apunta Portes Gil, se dio por vencedor

¹³ *Ibid*, p. 344-57. Robledo era lugarteniente y operador político del cacique jalisciense Margarito Ramírez, el general Castrejón era a la sazón gobernador de Guerrero, y el general Sánchez que había gobernado Puebla en 1921-2, era cabeza de un fuerte y conflictivo grupo político local.

antes de serlo y no aclaró las cosas ni amarró los compromisos imprescindibles en esa época de tal pulverización política. Indudablemente, le faltó visión y habilidad en esa coyuntura. Sólo hizo un intento, en enero de 1929, de disipar las dudas sobre su compromiso con la reforma agraria, dando a la luz un escrito en el que exponía la situación de los campesinos en Nuevo León y sus acciones en esa materia, en la que mostraba que había resuelto el rezago en la solución de solicitudes de dotación, aunque no dijo, por supuesto, que Nuevo León era un estado donde había pocos litigios de tierras y que el rezago era mínimo en virtud de las escasas solicitudes de dotación.¹⁴

Tal como sostienen Portes Gil, Casauranc y Santos, en un principio el general Calles decidió respaldar la candidatura de Sáenz, pero –y hasta ahí no llegan los tres autopanegiristas de marras– cuando cobró fuerza la candidatura de Ortiz Rubio, el jefe máximo le retiró su apoyo al regiomontano, y sus hijos Plutarco y Rodolfo (los tapiales) también lo hicieron. Esto se debió a que de entre los hombres del momento, Aarón Sáenz parecía el único que podría revivir el personalismo político, deteniendo el tránsito a la institucionalización que Calles y los suyos buscaban; pero también, al ser un hombre con fuerza, proyecto e ideas propias, era muy probable que a la primera oportunidad se sacudiría la tutela del general Calles –como lo hizo Cárdenas en 1935–, a cuyo oído empezaban a susurrar las brujas de *Macbeth* (“salve Plutarco, serás jefe máximo”). De tal manera que unos porque no querían el retorno del caudillismo, y otros porque preferían a un hombre débil para seguir haciendo y deshaciendo a placer en sus regiones, Calles y muchos de los caciques aliados suyos empezaron a apoyar a Ortiz Rubio.¹⁵

¹⁴ Aarón Sáenz, “La cuestión agraria en Nuevo León y la actuación del Lic. Aarón Sáenz como gobernador del propio estado”, en Archivo Histórico Aarón Sáenz Garza (AHASG, a consulta en la Asociación general y Licenciado Aarón Sáenz, México, D.F.), exp. 100.7/1350, f. 19-23. La Liga Nacional Campesina refutó furiosamente los datos proporcionados por don Aarón, diciendo que eran cifras amañadas que intentaban disimular su antiagrarismo, su “absoluta falta de honradez social y su oportunismo político”, AHASG, exp. 111/69, s/f.

¹⁵ Véase este análisis de la derrota de Sáenz en Pedro Salmerón Sanginés, “La fundación (1928-1933)”, en Miguel González Compeán y Leonardo Lomelí (coords.), *El partido de la Revolución: Institución y conflicto (1928-1999)*, 2000, México, FCE, p. 78-80.

Estos factores explican en buena medida las razones por las que los radicales, tanto los auténticos como Tejeda y Cárdenas como los oportunistas como Santos y Ortega; así como las ambiciones presidenciales de caciques como Pérez Treviño y Cedillo y políticos como León y Puig Casauranc; y el hambre de mando y dominio de Portes Gil y Calles (quienes “veían en la candidatura de Sáenz algo parecido a sus respectivas muertes políticas”),¹⁶ hicieron fracasar la candidatura de nuestro biografiado. Son razones múltiples y complejas, que podemos leer entre líneas en los relatos atrás reseñados y en otros documentos. Porque los miembros del Comité Organizador no se pasaron abiertamente al lado de Ortiz Rubio, lo hicieron de manera poco clara, como confiesa, con su acostumbrado cinismo, Gonzalo N. Santos, y refuerzan los hechos de Querétaro en los dos últimos días de febrero y los dos primeros de marzo de 1929.

5. La Convención

120

En los últimos días de febrero, se habían declarado por Pascual Ortiz Rubio las delegaciones de Michoacán (Cárdenas), Veracruz (Tejeda), San Luis Potosí (Cedillo-Santos), Yucatán (García Correa) y la mayoría de las muy fragmentadas de Oaxaca y Chiapas. Las de Tamaulipas, Querétaro y Estado de México se declararon neutrales, la segunda por ser la anfitriona y las otras por estar controladas respectivamente por el presidente de la República y por Filiberto Gómez, designado de antemano presidente de la Convención. El resto se había comprometido explícitamente con Aarón Sáenz.¹⁷

¹⁶ Lorenzo Meyer, *et al.*, *Los inicios de la institucionalización*, 1978, México, El Colegio de México (Historia de la Revolución Mexicana, 12), p. 56. También el general Abelardo L. Rodríguez dice que Calles “no quería o no era adicto a Aarón Sáenz”, en *Autobiografía*, 1962, México Edición del autor, p. 157.

¹⁷ Todavía en la segunda quincena de febrero, Aarón Sáenz recibió las muestras de adhesión de muchísimos grupos, algunos de los cuales ya estaban secretamente comprometidos con su rival. Véanse las cartas y telegramas de adhesión en APAS, t. 94, *passim*.

Los días 27 y 28 de febrero, ya en Querétaro, las delegaciones controladas por los hombres que se habían comprometido secretamente con Ortiz Rubio recibieron nuevas instrucciones. Así, y sin que los saencistas se enteraran, Pérez Treviño y Ortiz Garza dieron vuelta a la delegación de Coahuila; Luis L. León a la de Chihuahua; Abelardo Rodríguez a la de Baja California; Rodolfo Elías Calles a la de Sonora; Marte R. Gómez —es decir, Portes Gil— a la de Tamaulipas; Filiberto Gómez y Carlos Riva Palacio a la del Estado de México, etcétera. Al mismo tiempo, se produjo la suplantación de delegaciones preparada en las semanas anteriores, de modo que diputados del grupo de Santos se presentaron como jefes de los estados saencistas, por ejemplo, David Orozco de la ‘nueva’ delegación de Jalisco (en tanto que la gente del ‘camarada Margarito’, encabezada por el senador Juan de Dios Robledo, era echada), y Melchor Ortega de la de Guanajuato (desplazando al saencista Arturo H. Orcí y a la gente del gobernador Arroyo Ch.); y así por el estilo. Durante la noche del 28 de febrero que Juan de Dios Robledo, José María Sánchez y Adrián Castrejón estuvieron a punto de liarse a balazos con Gonzalo N. Santos y sus ‘gargalotes’ (como llamaba el cacique de la Huasteca Potosina a su temible guardia). De remate, durante la noche toda la propaganda pro-Sáenz y sus retratos, que adornaban las calles de la ciudad y el Teatro de la República, fueron rápidamente sustituidas por carteles ortizrrubistas.¹⁸

Aarón Sáenz llegó a Querétaro en la mañana del 1° de marzo y fue recibido en la estación por los delegados leales (ahora fuera de la Convención) y por murgas que tocaban sones y aires nuevoleonese. La estación seguía adornada con sus retratos y el candidato bajó feliz del tren, con la certeza del triunfo en la sonrisa. No tardaron sus partidarios en amargarle la mañana contándole lo que había pasado.

Mientras estaba reunido el cónclave saencista, Gonzalo N. Santos pronunció un atronador discurso en el que acusó a Sáenz de reaccio-

¹⁸ Según las denuncias hechas por Sáenz en los días siguientes, los informes de los jefes saencistas y un estudio remitido a Sáenz por Luis Gonzaga Armendáriz, en AHASG, 100/409, *passim*.

nario y de ser obispo protestante (la acusación era falsa –aunque el hermano de Aarón, Moisés, sí era obispo presbiteriano, y Santos envió luego telegramas a Portes Gil y a Calles negando lo dicho). Poco después Filiberto Gómez declaraba inaugurada la Convención, con un quorum precario, pues hubo delegaciones saencistas que no fueron fáciles de suplantar. En el transcurso de la Convención las plazas faltantes fueron cubiertas.

Mientras tanto, Aarón Sáenz y los jefes de las delegaciones adictas habían optado por boicotear la Convención, y el candidato se dirigió a sus numerosos partidarios, que seguían en la estación, informándoles de la decisión e instándolos a dejar la Convención a quienes la estaban instalando, “porque somos demasiado revolucionarios para venimos a prestar a una farsa en pugna con nuestros principios y con la seriedad de nuestra modesta personalidad”. A continuación, pasó a la denuncia: “Se ha pretendido organizar la Convención sobre bases falsas, usando procedimientos [...] condenados por la opinión de la República.” Finalmente, llamó a sus partidarios a regresar a sus estados, para explicar a sus electores lo ocurrido en Querétaro, mientras se les hacían llegar las instrucciones para formar otro partido.¹⁹

122 | Antes de regresar a México, con la ayuda de José María Sánchez y Arturo H. Orcí, preparó dos documentos: un “Manifiesto a la Nación”, en el que explicaba las razones de los saencistas para no acudir a la Convención y ampliaba las acusaciones vertidas en el discurso diciendo que el Comité Organizador había realizado ‘maniobras tenebrosas’ –que incluían el soborno, la consigna, la intriga y la amenaza– para desviar la voluntad de la mayoría, y convocaba a unirse en una organización contraria al recién nacido Partido Nacional Revolucionario.²⁰

El otro documento era un Oficio a Manuel Pérez Treviño, en el que explicaba con dureza sus razones para no asistir a la Convención y denunciarla ante la opinión pública como una farsa, así como para

¹⁹ El discurso de Sáenz en la estación en APAS, t. 95, f. 1-3.

²⁰ APAS, t. 95, f. 6-9.

reservarse el derecho a obrar con libertad. Transcribo algunos párrafos de los considerandos y la conclusión:

[Considerando] que el mismo Comité Organizador no ha correspondido a esa esperanza nacional, transformando lo que debiera ser una serena actitud imparcial en una oposición cálida y manifiesta en contra de mi pre-candidatura;

Que esta actitud parcial de los miembros del Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario está íntimamente ligada con las actividades de conocidos líderes de la actual Cámara de Diputados, misma que en su oportunidad será la llamada a calificar definitivamente la elección presidencial;

El suscrito, de acuerdo con los jefes de las delegaciones que lo apoyan, estima fundadamente que el Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario, no responde a la confianza nacional, y conceptúan indecoroso presentarse a una artera combinación política, en la que no se respetan los intereses revolucionarios del país.²¹

Aarón Sáenz se sentía particularmente disgustado con Pérez Treviño. Luis L. León había sido su rival abierto desde muchos años antes, y con los diputados Gonzalo N. Santos, Melchor Ortega, David Orozco, Arturo Campillo Seyde y Alejandro Cerisola (los hombres que suplantaron a los jefes de las delegaciones saencistas) nunca habían tenido amistad, pero a Pérez Treviño lo había considerado amigo y compañero desde que en la primavera de 1913 se habían fugado juntos de la ciudad de México para presentarse como voluntarios ante Carranza. Pasado el amargo trago, pudo reconstruir su relación con hombres como León, con el propio Ortiz Rubio, o con aquellos que se habían opuesto abiertamente a su candidatura, como el general Lázaro Cárdenas, pero a Pérez Treviño nunca lo perdonó, y ése fue un factor importante en la lucha interna del PNR por la candidatura presidencial de 1934: Sáenz, para quien la lealtad era un principio cardinal, prefirió a quien había sido un enemigo leal (Cárdenas) que a un amigo traidor (Pérez Treviño).

²¹ *Ibid*, f. 81.

Sáenz regresó a la ciudad de México acompañado por algunos de sus más importantes partidarios y se encerró en sus oficinas de la Avenida Juárez desde la que el 2 de marzo empezó a enviar telegramas a los hombres más señalados que seguían con él, como Tomás Garrido Canabal, Margarito Ramírez, Donato Bravo Izquierdo y Agustín Arroyo Ch., llamándolos a construir una verdadera organización de partidos revolucionarios opuestos a ‘la farsa de Querétaro’.²²

En otro discurso, ante sus partidarios en la capital de la República, volvió a fustigar con dureza a los organizadores del PNR, diciendo que en Querétaro además de los revolucionarios auténticos se habían congregado

un puñado de traficantes de la política que en connivencia con el Comité Organizador del Partido Nacional Revolucionario pretendieron, a base de Delegaciones dobles, a base de chanchullos, a base de cohecho, a base de insidia y de desorientación, comprar, amordazar la conciencia de un gran número de Estados que habían enviado a Querétaro hombres libres [...]. Nada difícil será que en estos momentos estén sustituidas todas las delegaciones de los Estados [...] por incondicionales, por esbirros del ‘neutral’ Gobernador Araujo, que personalmente se presentó al Comité Organizador a cambiar las credenciales de los queretanos libres que iban a sostener la candidatura de Sáenz.

Por primera vez hizo pública su opinión sobre Ortiz Rubio:

¿Quién ignora que Ortiz Rubio, hombre caballeroso, pero que desconoce la situación del país, no tiene un solo arraigo en la opinión pública? ¿Quién no sabe que Ortiz Rubio no ha ido a ninguna gira política ni tiene contacto con ningún grupo organizado y que está desvinculado de los grandes problemas del pueblo y de las conmociones que hemos sufrido en los últimos años, en que la Revolución se ha puesto a prueba?²³

²² *Ibid.*, f. 88 s.

²³ *Ibid.*, f. 92-6.

Así pues, Sáenz estaba preparándose para crear un partido distinto y contaba con el apoyo de algunos de los hombres más significativos de la familia revolucionaria, con lo que habría fracasado por completo el objetivo primordial de la creación del PNR, pero los hechos conocidos en las primeras horas del día siguiente hicieron que cambiara de opinión, salvándose así la idea de Calles: el 3 de marzo de 1929 se levantaron en armas contra el gobierno los generales Gonzalo Escobar en Torreón; Marcelo Caraveo en Chihuahua; Juan Gualberto Amaya y Francisco Urbalejo en Durango; Fausto Topete y Francisco R. Manzo, en Sonora; y Jesús M. Aguirre en Veracruz.

Ésa fue la última rebelión militar de importancia, cuyo único efecto fue permitir al general Calles acabar con el poder de los caciques-militares obregonistas que controlaban el norte del país, y de paso, gracias a la disciplinada actitud de Sáenz, con el boicot de los saencistas a la creación del PNR. Lo que quiere decir que fue una purga verdaderamente saludable. En realidad, los generales rebeldes habían sido meros segundones en los años revolucionarios, su capacidad política y militar estaba muy lejos de la de los delahuertistas (que sí pusieron en grave riesgo al gobierno), y en una rápida campaña militar conducida por los generales Calles, Cárdenas y Almazán fueron fácilmente derrotados.²⁴

Casi ninguno de los jefes rebeldes encontró la muerte (otra vez, a diferencia de los delahuertistas): cuando se vieron vencidos se pusieron a buen recaudo allende la frontera, y su derrota y desprestigio permitió al gobierno eliminar definitivamente de la escena política a más de 40 generales (nueve de ellos de división); al Partido Nacional Agrario de Manrique y Soto y Gama, que los había apoyado; y a 51

²⁴ El general Juan Gualberto Amaya, gobernador de Durango y uno de los jefes rebeldes, escribió unas memorias cuyo humor involuntario fue magníficamente aprovechado por Jorge Ibargüengoitia para dar vida al general de división José Guadalupe Arroyo (nótese la coincidencia de las iniciales). El mejor producto de la rebelión escobarista es, sin duda, el libro de Ibargüengoitia, donde Escobar se convierte en Trenza, Manzo en el Gordo Artajo, Urbalejo en Canalejo, Caraveo en el Camaleón, Valenzuela en Valdivia, etcétera. Quien quiera calibrar la estatura moral y la capacidad militar de los últimos militares rebeldes, puede ahorrarse a Amaya, *Los gobiernos de Obregón...*, *op. cit.*, p. 219-313, y leer a Jorge Ibargüengoitia, *Los relámpagos de agosto*, *op. cit.*

diputados federales (los partidarios de Ricardo Topete y Aurelio Manrique) y cuatro senadores que se habían opuesto a la constitución del PNR y que fueron desaforados. De los 227 diputados que quedaron, 221 se declararon penerristas: unos ya lo eran, y los partidarios de Aarón Sáenz, dirigidos en la Cámara por José María Sánchez, obedeciendo instrucciones precisas del propio Sáenz se declararon solidarios con el presidente y el partido. Además, el senado desconoció a los poderes de Sonora, Chihuahua, Durango y Zacatecas, lo que con la eliminación de los generales, puso fin al último grupo fuerte de caciques militares.²⁵

La campaña militar, en efecto, fue rápida y relativamente poco cruenta, pero eso no se sabía el 3 de marzo, de hecho se preveía lo contrario, porque los jefes rebeldes controlaban un buen número de efectivos militares y tenían mucho prestigio (que al final resultó inflado). Así, en Querétaro, los delegados que eran oficiales del Ejército dejaron la Convención para reincorporarse a las filas, en tanto que Aarón Sáenz, por segunda vez en dos días se refugió en la soledad de su despacho, donde meditó durante largas horas. Cuando salió, vestido con su uniforme de general de brigada por primera vez en varios años, se le veía en extremo desolado, pero había tomado una decisión fundamental: se dirigió personalmente a Chapultepec, donde Portes Gil, Calles y el general Abundio Gómez (hermano de Filiberto y subsecretario de Guerra, encargado del despacho por ausencia de Amaro, convaleciente de la pérdida de su ojo) preparaban la respuesta al cuartelazo, y presentándose ante ellos se puso a sus órdenes y les comunicó que suspendía su labor política y les daba todo su apoyo hasta que pasara la rebelión. Esa actitud tranquilizó enormemente al presidente y al general Calles, que sabiendo que Sáenz seguía siendo el jefe nato del obregonismo, temían que se sumara a los rebeldes con todos sus

²⁵ Otro resultado de la revuelta fue el fortalecimiento político de Calles. Cuando estalló la rebelión, el general Joaquín Amaro estaba hospitalizado en Estados Unidos, por lo que el presidente Portes Gil tuvo que ofrecer la cartera de Guerra y la dirección de la campaña al único militar que en ausencia de Amaro podía unificar a los leales y dirigirlos sin suscitar discusiones y recelos: el expresidente Calles.

partidarios. Incluso Abundio Gómez ya había dado órdenes terminantes a los piquetes militares que guarnecían las garitas y las estaciones de ferrocarril, de que en tal caso se le arrestara.²⁶

Saliendo del despacho del presidente de la República, giró a sus partidarios las instrucciones de respaldar al gobierno federal. En las semanas siguientes estuvo en sus oficinas casi sin ver a nadie, escribiendo sin parar cartas a sus seguidores, en las que pedía que suspendieran toda actividad política hasta que se alcanzara la paz. Finalmente, a mediados de marzo, habiendo desmontado meticulosamente la maquinaria política que venía construyendo desde 1927, cerró las oficinas de Avenida Juárez dejando la llave adentro, y con la amargura de la derrota regresó a Monterrey, donde el 25 de marzo reasumió la gubernatura del estado, con ánimo de ya no separarse de ella.²⁷

La disciplina de Sáenz fue un factor fundamental en la construcción del nuevo partido y en el camino de la institucionalización, y los hombres que ahora mandaban lo tendrían en cuenta, cuando al cabo de algunos meses—ya cerrada la herida, aunque la cicatriz quedó para siempre— le pidieron su regreso a la política nacional. Así pues, con el partido que sería una pieza esencial en el sistema político mexicano, nació la disciplina partidista.²⁸

²⁶ Entrevista con don Aarón Sáenz Couret, realizada por el autor en México, D.F., 11 de julio de 2000.

²⁷ Los telegramas y cartas a sus partidarios y los llamados a la disciplina y la unidad, en APAS, t. 96, *passim*. La razón más importante que llevó a Aarón Sáenz a respaldar al gobierno olvidando sus propias aspiraciones fue la lealtad institucional, tal como él mismo lo explicó muchos años después a uno de sus más leales partidarios en esa coyuntura, el general Donato Bravo Izquierdo, entonces gobernador de Puebla: carta de Aarón Sáenz a Donato Bravo Izquierdo, 12 de marzo de 1969, en AHASG, 090/13, f. 558-63. En ese mismo sentido, el relato de quien fuera su secretario particular, Eduardo Bustamante, en AHASG, 110/5-2, f. 91-2.

²⁸ Para terminar, hay que decir que la actividad del Comité Organizador del PNR no se restringió a estas turbias maniobras contra la candidatura de Aarón Sáenz: en medio de la politiquería y los pleitos se las ingeniaron para dar vida a una institución política de primerísima importancia en nuestra historia; véase cómo lo hicieron, justamente esos hombres que aquí hemos retratado, en Salmerón, “La fundación (1928-1933)”, *op. cit.*

6. La recompensa

La disciplinada actitud de Sáenz abrió una época: era el primer candidato con fuerza real y posible control sobre contingentes militares significativos, que aceptaba una derrota política por más marrullera que hubiese sido. Y como tal, fue recompensada, no sólo con los cargos de secretario de Educación y de Industria, Comercio y Trabajo, y la jefatura del Departamento del Distrito Federal, en los que sirvió durante los años del maximato, sino de una manera más significativa y más acorde con sus propias aptitudes y preferencias y con el proyecto real de su grupo político, el Sonorense, que gobernó al país de 1920 a 1935. Este grupo buscaba el desarrollo capitalista de México con dos características: que el país dejara de ser productor de materias primas y consumidor de productos manufacturados; y que los capitales creados al efecto estuvieran en manos de mexicanos, mediante el impulso estatal de la economía y la creación de una burguesía nacional.

128 Durante los años veinte y treinta, cuando se sentaron las bases institucionales, financieras y de infraestructura que permitieron el despegue industrial y demográfico del país, prácticamente no había capitales mexicanos, de modo que éstos tuvieron que crearse con el decidido apoyo del Estado, que estimuló y financió mediante diversas formas de crédito y participación la creación de capitales nacionales. Y si los beneficiarios muchas veces fueron los propios revolucionarios, no lo fueron, salvo excepciones, recurriendo a métodos ilegales (si se quiere, las reglas eran para ellos muy laxas), y además, ¿qué razón había para beneficiar a otros? En realidad no se trató sólo de enriquecerse, pues había un proyecto de nación debajo del cínico “enriquecerse por la patria es hacer patria”, según una mística que Alberto J. Pani reflejó muy bien en su famoso “decálogo del capitalista revolucionario”.²⁹

²⁹ Véase Alberto J. Pani, *Apuntes autobiográficos*, 1964, México, Librería de Manuel Porrúa, p. 669-79; o sus glosas en Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución mexicana*, 1973, México, Era, p. 366-8; y Salmerón, *Aarón Sáenz...*, *op. cit.*, p. 218-20.

Durante el cuarto de siglo que siguió al fin de la lucha armada, numerosos políticos y militares surgidos de la Revolución se enriquecieron de esa manera, contribuyendo de paso a la creación de nuevas industrias y a la modernización de la planta productiva del país, en áreas que iban desde la agricultura tecnificada hasta la industria de la transformación; desde el cine, los casinos y los hoteles, hasta la banca y las finanzas. Entre estos revolucionarios enriquecidos descollaba Aarón Sáenz Garza, quien incursionó en la banca, la aeronáutica, la cinematografía, la urbanización y otros rubros, pero la base de todo y lo que él más quería, lo que lo hizo millonario, fue la industria azucarera: Sáenz fue la figura más importante de ese sector durante varias décadas, y su jefe formal entre 1932 y 1956. Dice Horacio Crespo, el mejor historiador del sector azucarero:

Aarón Sáenz fue la figura más importante de la historia del azúcar mexicano durante varias décadas, podría decirse que entre 1930 y 1970. Llamado por un biógrafo complaciente “el rey del azúcar mexicano”, sintetiza en su largo papel como empresario y como dirigente del sector industrial azucarero las claves de su desarrollo, de las complejas relaciones mantenidas con el Estado, de sus ambiciones y sus limitaciones, de sus grandes logros y sus fundamentales problemas de estructura, nunca resueltos en forma definitiva, siempre postergados. La carrera de Aarón Sáenz también es ilustrativa de las frecuentes metamorfosis de los políticos revolucionarios mexicanos en empresarios prósperos y decididos, a veces no demasiado escrupulosos, coautores junto con el Estado de una larga etapa de crecimiento económico y de acumulación capitalista que dinamizó la modernización a marchas forzadas del país.³⁰

Nuestro personaje se había hecho de un pequeño capital en diversas actividades cuando se embarcó con un grupo de inversionistas entre los que figuraban los hijos del general Calles, los hermanos Osuna, Fernando Torreblanca y otros ‘capitalistas revolucionarios’, en el proyecto de construir el Ingenio del Mante, en una zona de Tamaulipas

³⁰ Horacio Crespo, *et al.*, *Historia del azúcar en México*, 1990, México, FCE, t. I, p. 116-9.

muy poco poblada y poco productiva, en la que esos personajes habían comprado tierras y que sería beneficiada por las obras hidráulicas de los ríos Mante y Guayalejo. En 1929, tras la construcción de las presas y canales, 20,000 hectáreas de ricas tierras estaban listas para ser regadas.

Entonces Sáenz y compañía (perdón: la Compañía Azucarera del Mante) pidieron al Banco de México un crédito para construir un moderno ingenio azucarero, dando en garantía las tierras de los inversionistas y el propio ingenio. El Banco prestó 11 millones de pesos en una operación poco clara (el crédito fue otorgado con “liberalidad y discrecionalidad excesivas”, según un análisis de la época); pero también es cierto que la compañía pagó puntualmente las anualidades del mismo, que en pocos años el del Mante se convirtió en el segundo ingenio del país, y que una vasta región de Tamaulipas antes improductiva se convirtió en un polo agroindustrial de primera magnitud. El éxito del Mante metió de lleno en la industria azucarera a Sáenz, presidente del Consejo de Administración de la Compañía, pero fue la creación de Azúcar, S.A. (luego UNPASA) lo que lo convirtió en líder del sector durante décadas.³¹

130 | Azúcar S.A. fue el recurso mediante el cual el gobierno federal, a través del Secretario de Industria, Comercio y Trabajo, Aarón Sáenz, encontró el mecanismo que permitió a la industria azucarera nacional superar los efectos de la crisis de 1929 e iniciar una época de crecimiento sostenido de espectaculares alcances. La fórmula consistió en el manejo monopólico de la producción azucarera nacional a través de Azúcar, un trust que reunía obligatoriamente a todos los industriales del ramo, y que iba acompañada de una institución financiera que suministraba créditos oportunos y cómodos (una especie de subsidio indirecto) a los productores, mediante un mecanismo centralizado y altamente eficaz, que funcionó sin tropiezos hasta mediados de la década de los sesenta. Azúcar nació en 1932 y Aarón Sáenz fue nombrado presidente del trust.

³¹ La fundación del Mante y de UNPASA, en Salmerón, *Aarón Sáenz...*, op. cit., cap. 7.

Dicho esquema, complementado por el reparto agrario de tierras cañeras instrumentado por Cárdenas y por un par de decretos ordenadores expedidos por Ávila Camacho, permitió que (como parte de ‘la revolución verde’) la producción azucarera nacional se multiplicara por más de diez entre 1932 y 1968. En 1938 el general Cárdenas expropió el Ingenio del Mante convirtiéndolo en una cooperativa obreroejidal similar a la recién estrenada en Zacatepec, en un golpe dirigido contra los callistas pero no contra Sáenz, quien continuó al frente de UNPASA. En los años cuarenta, Sáenz encabezó al grupo que con la indemnización por la expropiación del Mante construyó el segundo gran ingenio de Tamaulipas, el de Xicoténcatl, hoy Ingenio Aarón Sáenz Garza, uno de los más productivos del país y de los pocos que operan con números negros; y a mediados de la década de los cuarenta reactivó tres ingenios medianos, haciéndolos altamente productivos, los de Cuatotolapam, Veracruz, Tamazula, Jalisco, y Ocalco, Morelos. Finalmente, a principios de los sesenta adquirió uno de los mayores ingenios del país, el de Los Mochis, Sinaloa, convirtiéndose en el jefe de un grupo azucarero que poseía cinco ingenios, además de su papel como líder del sector y de sus múltiples inversiones en otros ramos de la economía: verdaderamente la revolución le había hecho justicia, pero de acuerdo con la mentalidad capitalista no se la había hecho sólo a él, puesto que como empresario nacionalista había contribuido al desarrollo de un importante sector de la economía nacional y de extensas regiones del trópico mexicano.

En 1956 Aarón Sáenz dejó de ser el capitán de los azucareros, el zar del azúcar, como le decían sus malquerientes, pero no de encabezar sus propios negocios, extendidos y prósperos. Tuvo la mala fortuna de vivir demasiado y de ir decayendo junto con el régimen y el modelo económico que contribuyó a construir (fue parte de las fuerzas vivas que en el 68 exigieron mano dura y respaldaron al presidente; y era ya un anciano decrepito en el sexenio de López Portillo). Al mismo tiempo, el sector azucarero, como en general toda la agricultura y la agroindustria, entró en una serie de crisis recurrentes cada vez más catastróficas... pero ésas son otras historias.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

DIÁLOGO DE POETAS

José María Espinasa

Eduardo Lizalde es uno de esos pocos poetas en que el diálogo entre el instante pleno y feliz y la duración atroz y lamentable, sea la física, la espiritual o cualquier otra, se da sin menoscabo de ninguno de los dos extremos. A veces la iluminación se vuelve una manera de la oscuridad y en otras la tiniebla más espesa nos permite ver, ver incluso más allá del horizonte. Pero ese diálogo no se pierde en vanos equilibrios, cae para ambos lados, se precipita para arriba diría la paradoja, o vuela –nunca con mayor elegancia– que en plena picada.

M ABENDROT

*O wie schon ist detne Welt!
Vater, dein Glanz hernieder fällt...
Shubert-Carl Gottlieb Lappe*

Es bello al fondo de los cielos el crepúsculo rojo,
termina, cede, muere el día impoluto –pensamos.
No. Se muere a diario el mundo, muere el universo
con su estertor leonino de número estelar
en el gran circo, y su muerte sin fin.
A diario mueren con el mundo efímero, creemos
–no hibernan, no dormitan: mueren–,
pájaros, igneas antorchas superiores, sapos, tlaconetes,
rocas y montañas, ríos sagrados,
como las casi invisibles moscas drosofilas.
Pero aunque al fondo de su nada cotidiana
caen al anochecer los seres todos,
resucitan inmortales, al alba, irreprochablemente ilesos.
El mundo, el universo, resurgen asimismo, sin daño o cicatriz,
pero más jóvenes, más perfectos, más indestructibles,
como si se nutrieran de su diaria muerte,
reparadora y pasajera como el sueño.

Sólo nosotros, los precitos, los réprobos,
nos degradamos y nos extinguimos,
perdemos aire y luz a diario, marchando hacia ese rojo.
Por lo visto la Parca, la dientona, es una plaga cósmica
que empeña sus cuidados sólo en nuestra especie.
Parecería que Dios es el verdugo de su criatura predilecta,
hecha a su imagen pero sin el santo.
Y si como se dice entre rijosos, no hay enemigo pequeño,
habrá que imaginarse lo que cuenta un adversario,
si lo hubiera, de tales proporciones.

DOS VIÑETAS DE UN CÁNDIDO

I

Bajo el cielo tenebroso
el rehilete se abre en el jardín.
La fiesta del gorrión que danza, canta
—se vuelve flor su trino,
fruto su aleteo—,
se baña bajo el líquido haz de chispas.
Pura felicidad en el pequeño prado,
el agua limpia —hubiera dicho el santo—,
es la sonrisa de Dios.

II

Buenos días, mundo.
Me alegra verte afuera al despertar.
Celebro que no hayas
—la ocasión la pintan calva—
aprovechado el manto de la noche maldita
para irte por siempre al inframundo.
También me conforta
que aún te habiten pájaros cantores,
meistersinger del bosque en el jardín;
que el sol severo nos escalde aún
y nos torture el rudo ozono
—como todos los días.
Soñé que te habías ido,
connigo hacia el infierno
y que se habían quedado aquí
sin mundo todas las demás criaturas:
piedras, grajos, insectos o personas.

Te veo tan grande y bello,
que me río de los siniestros solipsistas de antaño.
No has de esfumarte cuando yo me extinga.
Canto tu salud de hierro,
tu verde corazón y tu estructura
de granito.
Buenos días, querido, hermoso mundo.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

NOTAS

LA CONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA EN LA POLÍTICA DE LA DISEMINACIÓN

*José Manuel Orozco**

*México aparece en el imaginario europeo sumamente fragmentado, cosificado. ...La cultura mexicana que se difunde en el mundo pareciera huérfana, sin eco. Imagino a México como un país que no tiene un espejo dónde mirarse... en México la gente tiene la mirada puesta en otra parte y lo extraordinario se le ha vuelto rutinario y dejó de apreciarlo. Siempre quise conocer a Juan Rulfo. Borges me habló de él.***

Jacques Derrida, fallecido el 9 de octubre de 2004.

Planteamiento

Muchas veces hemos asociado el término de lo ético al comportamiento, bajo el sesgo de una sugerencia que lo tiñe de un carácter legaliforme inevitable. El sistema de las leyes que ordenan la vida social podría ser ético si se tratara de lo bueno, o de

la búsqueda de eso que llamamos 'bienestar'. Pero otros han tenido la osadía de jugar a otras identificaciones, entre las cuales la precisión del lenguaje no se deja apresar sino por las nociones sinónimas de placer y utilidad. Así, se ha dicho que lo bueno es todo lo que produce placer en una franca relación de causa a efecto. Si algo es bueno entonces produce placer. Y se pasa por alto el grave problema de arribar a una definición que alcance a comprender el sentido del placer; no solamente

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

** En entrevista con Miguel Angel Quemain, aparecida póstumamente en *El Financiero*, sección cultural, lunes 11 de octubre de 2004.

porque muchas cosas placenteras parecerían malas e indeseables sino porque la mensurabilidad del placer es imposible. Se trata de una experiencia privada que a lo sumo se vive en el mundo interno de lo que se ha conocido como la subjetividad. Y llama la atención, empero, que en la modalidad cotidiana de los usos del lenguaje siempre nos refiramos al placer como si de un objeto de la experiencia se tratara. Decimos ‘ojalá que te guste’, ‘me alegra que estés contento’, ‘que sean felices’, y pretendemos en cada uno de los casos que el interlocutor nos haya entendido; es más llegamos al desastroso colmo de suponer que la felicidad y la alegría ligadas al placer son experiencias compartidas, y que los términos que las refieren adquieren un significado por lo menos objetivo. Por encima del cielo estrellado, donde metafóricamente Kant ubicaba la Ley moral, uno podrá imaginar un reino de placeres por alcanzar. Y la fantasía podrá llegar incluso a decirnos que el significado de eso que se llama placer está dado, perfilado con vasta claridad. Sin embargo, la idea simple de ‘placer’ es escurridiza. Además, en los tiempos de la economía de mercado los supuestos fundamentales de la teoría económica parten de la asunción de que todos los agentes del mentado mundo de los intercambios persiguen el

placer y están dispuestos a pagar por él. De ahí derivan todas las leyes y gráficas que describen el comportamiento del consumo humano, siempre bajo supuestos. Pero el menos claro de los supuestos es precisamente el que sostiene que todos entendemos lo que queremos decir por ‘placer’ cuando nos estamos refiriendo al bien. A pesar de eso, por mor de conceder algo que sí parece trivial habrá que decir que todos los seres humanos, si son racionales, persiguen dos cosas en su vida: el placer evitando los dolores, y poner los medios idóneos al efecto de alcanzarlo. Es decir, soy racional si busco el placer, evito el dolor y conozco los medios que me llevan a alcanzar mi objetivo. El trazo de la vida se antoja entonces una búsqueda de los andurriales que han de llevarnos a una buena vida. Y la buena vida es ésa en la que se acumulan los placeres; pero aún será mejor si hemos logrado evitar el dolor. Ya Hume marcaba en sus “Ethical Papers” que la razón es solamente el instrumento de una pasión encaminada a la consecución del placer. Y aunque eso contradice los afanes masoquistas de los seres humanos, que tanto se afanan por el dolor, a lo sumo podremos imaginar que esos seres están confundidos y suelen identificar como placentero lo que verdaderamente es doloroso. Si no, cómo

explicar que dos personas que no se aman sigan liadas de por vida a relaciones que los hacen infelices o que tarden años en resolver su vocación de muerte por la pena de la convivencia; cómo explicar los procesos de molición en autos que nos dejan un aire donde respirar es tarea difícil; o el goce inaudito de lo que Freud ya conocía como los engaños de la vida: el tóxico, el amor no correspondido, la amistad contada con los dedos, el otro generalmente envidioso o celoso y el inconsciente, por no hablar de otros anhelados enemigos que rondan la praxis humana de todos los días.

Todo lo anterior se resumiría en la axiomática de que la vida racional pone los medios para alcanzar el placer a sabiendas de que se encuentra siempre con el dolor. Y eso no solamente en virtud de la asociación simplista de que todos los males están adheridos a la trama de la bondad; es simplemente producto de la obviedad de saber que los conceptos se dan por pares porque en el marco mismo de la experiencia se vive la paridad de las oposiciones sin remedio. Así, es evidente que de todo amigo podemos esperar las más espectrales formas de muerte. Él nos conoce. Sabe puntualmente de la intimidad que le hemos confiado y por eso mismo, el amigo, es quien mejor podrá hacernos daño. El liti-

gio que entablamos con el otro todos los días, en el entreveramiento de los saludos y vinculaciones, obliga a la mentira, el doblez, la diplomacia. Y la diplomacia no será otra cosa que hacer del doblez la condición de una vida llevadera con el otro. El Mismo y el Otro no se distinguen por la diferencia de un extrínseco que desde fuera de mí apunta o señala. El Mismo y el Otro son dos correlativos que si bien se necesitan, lo hacen para litigar. Y es que el litigio no es únicamente el carácter de un enfrentamiento entre dos personas. El que me promete un contrato pero me pone todas las trabas; el que se dice feliz de verme deseando la hora en que desaparezca de su vida; el que dice que me aprecia pero necesita negarme porque ‘no asume los valores y creencias de la comunidad a la que pertenezco’, o simplemente el litigio de la vida diaria en la que miles de otros me consideran su enemigo común. Habrá que evitar el miedo ¿o debo decir el escándalo? Nadie está diciendo que el marco constante de la existencia sea el de una trama insalvable de odios sin solución donde el fin último de la vida sería la extinción de todos. Tampoco valoramos la idea de que los litigios constituyen la sustancia de la existencia. Es claro por demás que en un litigio el otro que yo tiene que ser visto como aquél con quien tengo que con-

tar para iniciar las hostilidades, siempre en el regateo que podrá prometernos el punto de arribo al acuerdo, la paz, la estabilidad que en algunos casos sería el asidero mismo de la amistad. Es sabido que si un litigio es superado, una de las salidas que tienen los litigantes es ponerse de acuerdo. Tu amigo te dice que ya no eres muy deseado en la fiesta, te lee su lista de odios e indiferencias buscando desde el litigio un arrepentimiento, la convergencia en la que el sometido prometa cambios que restañen la vida en comunidad; al final de tan opíparo litigio podrán darse un abrazo como si nada. Y es que los litigios se entran en el marco de la guerra, y la guerra se resuelve como se resuelven los problemas. Un rompedero de cabezas que a veces, pero solamente a veces, permite que los dos (el Mismo y el Otro) alcancen la voluntad de acuerdo y por fin se digan amigos. Lo diseminado en la amistad es la vocación de muerte que los torna litigantes. Y lo diseminado en las prácticas amorosas son los deseos inconfesados de traición, fuga, celos, hartazgos, melancolías. Lo diseminado es que la demanda de los placeres siempre encuentra huellas de dolor que le son inherentes; y el padre de ese descubrimiento, que ya bien podemos nombrar con el apellido ‘Freud’ o ‘Nietzsche’—tan temidos,

tan incomprensidos por malos— es que nunca dejaron de aparejar a Eros con la pulsión de muerte o al hermoso efebo Apolo con el caos fascinante de Dionisos. Nada es realmente sorprendente: el ethos de la convivencia origina procesos de interacción-construcción-suma donde lo que se filtra es el interminable acabamiento de lo mismo que se ha engarzado: En concreto, el litigio de los amigos es imposible sin la guerra a muerte que se declaran, como una primera necesidad. Y si hacemos caso a las señales de esa guerra tendremos que estar pendientes del cuidado con el que los que pleitean se cuidan amorosamente, tomando a cargo del ser propio el del otro en la forma de ‘contar con’ que irrecusablemente implica no destruir la gallina de los huevos de oro: hace mucha falta que mi amigo sea el enemigo con quien pueda jugar a procesos de religazón que constituyan la esencia misma del ‘jugar a quererse’. Lo que se juega cuando se juega a la amistad es la ruptura de la otredad en la dimensión de la guerra; es quererte por el grado de litigio que me ofrezcas. Por eso el ámbito de lo ético no es tan simple como las burdas identificaciones del ethos con el techo de las leyes y la obligatoriedad que nos imponen (por mucho que el sueño de la voluntad sea asumirse en la autonomía libre de imponerse a sí misma

la ley; que no deja de expresar la figura del idealismo trascendental en las condiciones de su ejercicio). Lo ético es menos simple que las asociaciones de lo ético mismo con las demandas de placer que una razón bien orientada tiene que hacer posibles. La construcción de lo ético se nos antoja de entrada como la pulsión de litigio que empareja a los que se aman en el burdo proceso de su desgaste. Por eso lo ético de la dualidad Mismo y Otro es lo diseminado de la anulación espectral a que se reduce el cuidado de ese Otro a quien llamamos el amigo. Ya Derrida nos explica que amigo/enemigo son las dos caras de una y la misma moneda. Por eso el adagio de ‘oh amigos, no hay amigos’ en la paráfrasis del loco genial ‘oh enemigos, no hay enemigos’ tienen el mismo significado.

Evidentemente, la reiteración de las dicotomías nos obliga a entender que la racionalidad no se disemina o sedimenta en el discurso mismo de la locura; pues la propuesta no descansa en la necesidad de desvirtuar o derruir el sentido del litigio de la amistad. Lo racional es en efecto tener la motivación de alcanzar el placer y evitar el dolor. Lo racional es incluso algo ligado a la necesidad de poner los medios para diseñar las estrategias que permitan el acceso expedito a la evitación del dolor. Pero lo que nos ocupa es la impor-

tancia que adquiere la convicción de saberse unido al otro en la guerra y destrucción que su cuidado procura. La posesividad del otro arraiga en el Mismo como fundamento de una identidad mediada en la no identidad del otro. La no identidad es algo más que la voluntad política de negarlo sin más. Porque la mera supresión del otro solamente ha de conducirnos a la extinción de todos los caminos que conducen al entendimiento; por ende a la conservación de las sendas de la vida. No se trata de aniquilar al otro políticamente; eso es sencillamente un contrasentido. De lo que se trata es de hacer del otro el compañero de un litigio donde la guerra que lo preserva mantiene a la vida constante. La afirmación del *amor fati* nietzscheano deriva precisamente de la necesidad de negar sin aniquilar al que nos importa. Y eso es lo que en la trama de lo viviente ocurre mientras las especies se perpetúan como grados y pulsiones de la fuerza. De la misma forma que la fuerza de un animal superior niega a la del inferior sin derrotarlo. Si lo mata, literalmente, entonces la guerra habrá llegado al fin. Lo humano es conservar políticamente al otro para amarlo en la diseminación de su desgaste. Lo peor que puede suceder es que el interés por el otro ya ni siquiera pase por la necesidad de desgastarlo, y de pronto se descubra con

otro interés: el de asesinarlo. Entonces lo despidе, lo deja ir, lo abandona, no lo recibe, lo manda con un subordinado o le dice una y otra vez que es un tonto (forma clásica de descalificación ejercitada por el ninguno). Matar es terminar la diplomacia, y con ella ir enterrando lo mejor del sentido de lo político. Ahora necesitamos inscribir esto en la organización metafísica de ser del Mismo en su relación con el ser del Otro.

Lo metafísico

En otro lado, en concreto para no remitir al lector a un texto inédito, en ese otro lado de otro texto escrito por mí bajo el título *Análisis fenomenológico del ser del mexicano* (escrito de grado en el estudio de las mentalidades) se afirma que la unidad del yo se revela como resignificativo-proyectante mediando el otro afirmador-negador en la apertura o clausura de los planes de vida, que, por lo general, dejan a la unidad del yo abismada en la soledad. Y es que si pensamos en la necesidad ontológica de darle un sentido a nuestra historia (de resignificarla) podremos comprender la imperiosa fuerza que nos impele a contar nuestra vida a los otros. En el litigio del ser con el otro muchas veces el otro es un afirmador que bajo régimen de escu-

cha pone el oído. Le referimos en el universo de las palabras lo que pensamos que fue nuestra historia, la gesta de algo vivido en la trama de lo que ha sido. Desde luego que siempre deformamos, ponemos el acento en algunos episodios y eventualmente llegamos al colmo de inventarnos una memoria de lo vivido (irreal por supuesto) que nos ayuda a eliminar algunos de los síntomas que se producen por efecto de la presencia del otro. Pero el afirmador que nos acompaña está dispuesto a jugar desde la máscara el papel incondicional del que escucha: presta oído. Y cuando presta el oído lo que nos presta es la eficacia de la mentira de hacernos creer que le importamos demasiado; al menos lo suficiente como para cumplir un papel de apuntalamiento. Eso en el mejor de los casos, porque la escucha del otro puede tamizarse en la demanda de la verdad. En ese caso habremos de encontrar en el Otro a la conciencia vigilante de la pregunta ¿será verdad lo que me cuentas?, ¿no habrá ocurrido de una manera diferente? Que suele producir el efecto negador de una resignificación en suspenso; y eso supuesto que entendemos lo que queremos decir por ‘resignificar’ en el sentido de otorgar sentido a una historia que siempre hemos de interpretar al modo conveniente, adecuado, idóneo respecto de los proyectos

que se tengan en mente. En la mente, incardinados como posibles. Fácticamente ahí, instalados en el medio de la circunstancia, es posible que los posibles no se realicen por el grado en que las adversidades nos cercan como impedimentos, ya sea porque en la unidad del yo Mismo el otro se revela como Otro negador, cuya finalidad es la de aniquilarnos; o simplemente porque no acabamos de creer que la versión que hemos edificado de nuestra vida sea verdadera por más que el otro pretenda en litigio cabal ser otro afirmador. La negación del otro suspende la resignificación y nos deja suspensos, en sus-penso, pen-dientes y a-penas aferrados a un significado que nos permite seguir proyectando algunos posibles. Decimos “a fin de cuentas no me ha odiado, todavía puedo organizar algo en mi ser con ese otro”, “aún me quiere, podríamos planear la compra de la sala para fin de año” o con dejo de gravedad “el Otro que mi Mismo me confirma en la tematización de un pasado significado como la verdad de lo vivido, afirmada, que determina la apertura de posibles en la medida en que las adversidades se reducen” que deja al yo fortalecido en la zarandaja que los psicólogos llaman auto-estima. Y a propósito de ella, si es auto entonces no podría estimarse mucho porque en la carga que tenemos que

hacer de nosotros mismos, de nuestro cuerpo y sus necesidades, de nuestra organización mental y sus placeres, la cuota no siempre se paga, el estado de la deuda nos rebasa de continuo: no solamente por lo que ya Schopenhauer había propuesto como renovación de la pulsión deseante que nos descubre que el cuerpo no se sacia sino con su marcha a la muerte, de deseo en deseo, siempre en estado de falta; o porque el nudo de los placeres se anuda precisamente al dolor de las otras negaciones que serían indicadores de que no necesariamente estamos realizando algo importante para nosotros mismos. ¿Quién que fuera honesto podría estar satisfecho? En la asunción de la falta solamente cabe tragarse la muerte, devorar la negación de saber que apenas, si acaso un poco, algo se ha realizado. Pero hemos visto que la mediación negadora de los litigantes los convierte muy a menudo en aniquiladores de la resignificación-proyectante, de modo que si bien es verdad que no hay enemigos en el sentido de que siempre podríamos parlamentar y acordar políticamente, la entraña de lo viviente es el desgaste mismo de lo pactado, su erosión despolitizante en la que a fin de cuentas habremos de terminar solos, auténticos, de cara a la nada que nos ronda por todas partes. Y es que en el fondo de todo (muy al

margen y a los costados del amor a Dios) la nada de los días se suma como un entramado de negaciones que nos van depositando, lentamente, en el certero mundo del no ser nada para casi nadie. El afán de reconocimiento que esperamos de los demás, los apetitos de la fama, el cariño de los otros (que suelen cebarse en la indiferencia con que nos premian), no hace otra cosa que confirmar lo mucho que somos menesterosos en demanda de afirmación, resignificación y proyecto.

En un sentido metafísico cabe señalar que la resignificación del ser se apuntala en la afirmación del otro cuando ese Otro permite en gracia de su mediación potenciar nuestros proyectos, nuestros posibles, que, empero, se nos descubren o desvelan como saturados de negatividad. La saturación es la persistencia de lo adverso en la facticidad de la proyección, ya sea porque el Otro afirmador es un litigante que habrá de ponernos trabas o porque el anudamiento de lo viviente es el ser en el camino del desgaste. Lo que realmente salva en el sentido de una cura es el ocuparse de lo político, como el hecho de cuidar al otro de modo que en el enfrentamiento que nos o-pone se pro-ponga la solución al espantoso dilema de la soledad radical. Lo que resume estos afanes es una frase sencilla: “ojalá le importe lo sufi-

ciente como para que no me aniquile”, que es el descanso de saber que no lo sabe todo de mí, que algo de misterio lo atrae y aún desea, al menos, hacerme la guerra. Pues el trasfondo de la guerra es la voluntad de amar: no se ama si no se hace la guerra, y ésta solamente se sostiene en la pulsión política de hermanar a los que podrían asesinarses pero se cuidan entre sí. La fraternidad es precisamente el reducto de los hermanos (y hoy agregamos hermanas) que necesitan oponerse en la creencia ciega de que algún día convergerán. Halos de misterio aunados al misterio son otros que persisten en forma de preguntas forzosas hoy:

- ¿podrán por fin hermanarse hombres y mujeres?
- ¿podrán ellas ser hermanas entre ellas?
- ¿podrán las preferencias ser realmente preferencias y no alternativas opositoras?

El marco de las hermandades, que se juegan como afirmaciones integradoras de formas comunitarias, ha originado la modernidad de la lucha de las minorías. Y muchas son las que al enfrentarse unas contra otras producen nuevas formas de guerra. Guerras que van más allá del litigio entre los pares y de sus afanes de convergencia. Las preguntas

planteadas anteriormente surgen inevitables en el contexto de mundos segregantes, de recortes donde la política entre ellos y ellas, entre ellas en relación a ellas, o al interior de cada organización se tornan francos movimientos de ruptura de la civilidad. Al interior de los Estados brotan las luchas por los derechos civiles, que las más de las veces retan a los mecanismos represivos del Estado mismo: aparatos ideológicos, Derecho, formaciones religiosas, policías, medios de comunicación de masas. El enemigo está en casa cuando los padres determinan la vida de los hijos o tienen que aceptar la diferencia que surge de ellos al confrontar las reglas vigentes; el enemigo está en casa cuando la pobreza dibuja perfiles intolerables que prometen sendos levantamientos revolucionarios; el enemigo está en casa cuando de tiempo en tiempo el mismo fortalecimiento de la sociedad demanda enfrentamientos entre sus grupos. Así, se puede pasar con suma facilidad del litigio entre los hermanos o amigos al estado de guerra polémica entre partidos, grupos, clases sociales, y, en el caso extremo, entre los estados nacionales.

Desde luego que si construimos una salida política a los enfrentamientos intra-grupales nos encontramos de lleno con el asidero de la amistad. Ése es el caso de los que

discuten, dialogan, hacen de la mayéutica de sus venganzas irónicas puntos de acercamiento formales. Pero es también la salida cuando ante la protesta inter-grupal las instancias de solución a la polémica se inscriben en los parámetros de la intervención de organismos superiores o la actividad parlamentaria que parlamentando, lamentando las diferencias halla por momentos algunas coincidencias. Siguiendo este hilo de la exposición, la unidad resignificativa proyectante habrá de afirmarse en las mediaciones de aquellas otras unidades que resignifican analógicamente, y de igual manera encuentran los modos de proyectar la apertura de sus posibilidades. Entre ellas litigan, se enfrentan, se desgastan sedimentando un cansancio que eventualmente, sólo eventualmente, podría aniquilarlas; pero generalmente la fuerza del grupo dentro de los litigios inherentes a su composición radica en las convergencias. Esas mismas convergencias tendrán que ser provisionales, pues ¿cómo podrá ser que los acuerdos sean definitivos a menos que se apueste a una neutralidad lamentable que terminaría agotando a los mismos grupos? Es preciso que los agrupados en el Estado converjan; y es preciso que reconozcan las necesarias fracturas por las que ha de pasar su agrupación, si acaso lo que se busca es el fortaleci-

miento de sus instancias de cohesión. Los Estados más fuertes han tenido sus guerras civiles... y de paso nosotros gestamos una polémica revuelta a la que heroicamente nos atreveríamos a llamar Revolución; si bien fue un pólemos entre facciones donde la mejor apoyada por el hegemon norteamericano obtuvo el triunfo. El legado fue la institución organizativa de la familia revolucionaria y sus agremiados; que litigaron dentro de la mancuerna del régimen de partido de Estado. Hoy quizás el quiasmo, la inamovible duración de lo mismo se ha agitado con la revuelta cívica de los últimos tiempos; aunque nadie sabe si el movimiento de su política sea el regreso conservador y el vuelco a una mayor derechización de los intereses superiores. Como quiera que sea, nadie puede desconocer la cuestión de la guerra como litigio, estasis intra-orgánica y dirección inter-orgánica. No solamente me las tengo que ver con el otro en la dicotomía entre el Mismo y el Otro; también los grupos dentro del Estado se enfrentan generando procesos de guerras internas altamente desgastantes; y a fin de cuentas, y bajo el rubro de las cuestiones de armas, ¿quién podrá evitar la guerra entre los Estados? Esencialmente hablando, lo político de esas guerras es la violenta lucha, la apuesta por el triunfo y

el poder de imponer la paz. (cfr. notas al final).

La imposición de la paz

Que la paz deba imponerse parece consecuente con el planteamiento de que la guerra es una constante eventualmente superable; y no solamente eso sino una constante que ha de suspenderse para reconfigurar el tono, tesitura, demarcación, mapeo de las naciones-estado. Así, la paz es una condición ideal que necesariamente se debe rebasar. De otra manera la vitalidad misma de los procesos entraría a impases de hartazgo mortuorios. La resignificación de los Estados se construye en la guerra; y ésta es una de las más viejas ideas del pensamiento. La encontramos en Hegel cuando afirma que incluso cabe pensar la identidad del Estado y su fuerza en su capacidad de hacer la guerra a otros estados; el poder del triunfador es algo más que un buen sabor de boca. Es el poder determinar la cohesión hacia dentro desde la devastación provocada afuera. Pero es todavía algo más intenso que eso porque presupone al menos la necesidad de que lo devastado afuera se convierta en reconstrucción de sus posibilidades nacionales; así la urgencia de rehacer a Alemania luego de su debacle. Y de ahí la importancia

de acotarla, escindirla, des-armarla y darle a Adenauer. Un líder de reconciliación con los otros estados, conformando los equilibrios del poder entre la necesaria tensión de los Estados. Rehacerla para no paralizar las formaciones sociales europeas; pero no tanto como para deshacer los pactos equilibrantes.

Las armas adquieren un sentido igualmente semántico de lo diseminado. Porque así como pareciera una contradicción hablar de la guerra como condición de la paz; y de una paz que rehace al devastado (oh mundo de las locuras), no deja de sorprender la necesidad de las armas para organizar la defensa, la seguridad, el ordenamiento de la estasis y la disciplina de las milicias. Y los ejércitos como institutos de la defensa, seguridad, ordenamiento de la estasis tendrán el privilegio de portar, fabricar, reproducir el arsenal de instrumentos cuya función específica es provocar la muerte. Entonces, la semántica de las armas nos enfrenta con la cuestión de matar para ordenar; o de tener en legitimidad el derecho de matar para asegurar el ordenamiento del Estado. Y entre los grupos del Estado la estasis legitima la posibilidad del uso de las armas por los hegemones contra los subalternos porque lo que se defiende es el todo social, aun cuando los revoltosos representen intereses

de masas miserables. Las armas amagan, apuntan. La mancuerna dual de poder matar o no matar encarnada en cada fusil portado por un policía, soldado, guarda espaldas, es un factor de ordenamiento vertical, aseguramiento de las jerarquías y garantía de los ejercicios racionales de la represión. Por eso los ejércitos realizan la tarea máxima de ejercitarse. Se mueven para garantizar el orden. Porque siempre habrá detractores de la estasis en las guerras civiles; siempre infiltraciones que amenazan la vida de los agremiados en el grupo hegemón, y mediaciones que hasta la vida de los individuos podrían cobrarse (delincuencias comunes u organizadas). La resignificación del todo social como pasado de una comunidad llena de proyecto exige de las armas como condición inexcusable para que se cumplan las funciones del todo dentro del sin sentido: que los hegemones dominen a los subalternos; que las delincuencias sean castigadas; que los controles de ordenamiento y seguridad inflijan el miedo sistemático como condición *sine qua non* de las garantías enunciadas como libertades individuales. Esas libertades solamente se pueden ejercer en la medida en que el orden se preserva desde el sentido legítimo del uso de las armas y de los cuerpos armados. Uno dice 'es un soldado, lleva una metralleta' y sigue adelan-

te porque da por sentado que ese hombre no disparará contra todos como si fuese un enemigo común. Pero si uno ve al mismo hombre apuntando a los pueblos indios de Chiapas quizá piense que hay un dejo de alevosía en ese atrevimiento de apuntar, y peor si el disparo mata indios. Aunque podría ocurrir que eso tampoco le importara a muchos. Lo grave de la cuestión armada es que los cuerpos de seguridad que las usan pacifican desde la amenaza de muerte que como espectro se disemina en la conciencia de la gente. Un yo civilizado no roba, no protesta, se manifiesta sin que muchas cosas cambien; pero un yo que porta un arma es delincuente si no forma parte de los fraternos que tienen permiso para matar. Los filósofos de la moral argumentan que el permiso para matar se cumple en los siguientes dos casos:

- a. cuando por interés del Estado los hegemones disponen de los cuerpos represivos en aras a ordenar el todo social,
- b. cuando un Estado enfrenta a otro Estado y la cuestión armada se traduce en hostilidad de guerra

En ambos casos se legitima el uso fuerte de la muerte como condi-

ción política para pacificar los enfrentamientos, cancelarlos escriturando la partitura casi musical de los arreglos de paz. Pero hay excepciones a esa legitimidad. De la misma forma habrá restricciones al uso de las armas en la cuestión del desarme.

Desarmando al otro

Cuando des-armamos al otro no nos dedicamos en sentido estricto a quitarle las armas, aunque ése es el giro cotidiano de los términos. La política del desarme tampoco está dirigida a que todos carezcan de las armas y que, como consecuencia de eso, al cabo del tiempo ya no haya guerras. Alcanzaríamos el precioso estado del perfecto contrato, o el sueño idílico de la paz perpetua en la que todos los seres humanos serían tratados como fines y no como medios para nuestros intereses. A lo sumo nos acercaríamos al ideal de ver en los demás fines en sí mismos de acuerdo a la regla de oro: “no trates al otro como no quieras que te traten a ti” que supone que nadie quiere que lo maltraten u ofendan. Un desarme total en un mundo de paz perpetua podría simular el estancamiento dialéctico de la marcha de la historia. Todos deseamos la estasis de la paz; pero somos realistas al ver las pugnas de fuerza donde dominan las

armas. La cuestión del desarme se refiere a una política de mensurabilidad de las armas suficientes, que son siempre el monto de armas que en el acuerdo inter-naciones se pacta como permitido en el marco de los intereses regionales, el tamaño de los territorios, las expectativas de la presencia de las potencias como factores hegemónicos de la estabilidad mundial, y cosas por el estilo de una suma y resta de montos armados. En realidad sería lógico suponer que un Estado poderoso debe tener muchas armas si está en su responsabilidad velar por los intereses de otros Estados menos poderosos, cosa que significa simplemente que esos Estados formarán parte de su área de influencia y en el mejor de los casos vivirán de acuerdo a las premisas de su dictamen ideológico. Si el Estado hegemónico A tiene más armas que B y B forma parte del área de influencia de A entonces es de esperar que B asimile las formas y patrones ideológicos de la potencia dominante, so pena de padecer castigo. Y ese castigo puede exigir el uso de las armas. Y es ahí donde cobra sentido la idea del desarme y el rearme de los pueblos. Muchos de ellos necesariamente deben recortar su arsenal si no cumplen con la condición de ser potencias, si se ubican donde cabe el área de otra potencia, y si en el pólemos de la guerra resultan venci-

dos. Hay sin embargo una cuestión importante en esta ponderación del desarme: no se trata de que los estados se priven del derecho de acumular armas que se diseñan para matar y matando alcanzar equilibrios de paz; en realidad lo que interesa es que los Estados pacten políticamente desde la hostilidad que les es propia y propicia el alcance de las armas que tienen de acuerdo a tres criterios:

1. si se trata de Estados que han de asegurar a otros de la intervención de terceros (típico del siglo XIX aunque perenne),
2. si se trata de Estados que tienen la obligación moral de impedir los genocidios que otros Estados imponen a terceros más débiles, que se parece mucho a la política de misión que a la fecha detentan, ostentan y patentan los Estados Unidos, y
3. por vía negativa si se trata de limitar la acumulación de aquellas armas que ponen en peligro la sobrevivencia de los seres humanos y de gente inocente

El tercer caso desde luego da pie para determinar dentro de este pólemos de los enfrentamientos dónde y cómo limitar, y qué armas prohibir.

Si partiésemos de que el hombre es bueno por naturaleza, uno pretendería que alguna vez no hubo armas y algún día ya no las habrá. Pero precisamente uno de los mandamientos fundantes de la convivencia humana reza ‘no matarás’ en la medida que presupone que los seres humanos son proclives al mal, al asesinato y la violencia. Por eso, y dado que la maldad no tiene límites, se ha encontrado en el uso y control de las armas un camino legítimo para tener paz. El sentido semántico del desarme no es entonces eliminar las armas porque eso destruiría la condición misma de la política, sino limitarlas de acuerdo con las premisas del utilitarismo de reglas que sostiene que es útil armar a los pueblos para que se defiendan de otros pueblos; pero la restricción de la regla alcanza a aquellas armas de destrucción masiva y químicas que a fin de cuentas rebasan las expectativas deseables de las guerras convencionales. Dentro de eso, se presupone que armar a los pueblos facultando su posibilidad de fabricar armas químicas –relativamente fáciles de usar y producir– sería potenciar el uso de las mismas contra la especie humana, generar mutaciones, eliminar a los civiles y todos los que no participen directamente en un conflicto. Cosa que se hace más grave si se trata de armas fabricadas en pueblos

cuyo dogma fundamentalista podría justificar su uso independientemente de las consecuencias (como se imagina es el caso de Irak).

Al fin de la guerra fría y con la emergencia de los conflictos interétnicos, en los Balcanes o África, y por cuestiones de límites entre los nuevos Estados emergentes, es imperativo que las armas para la defensa convencional de los territorios sean suficientes; pero es igualmente imperativo que, en aras a mantener el estatuto de las tensiones, evitando las aniquilaciones, se ponga freno a la producción de las armas que causan la masacre entre los pueblos, etnias, grupos humanos en general. Huelga decir que se considera permitido el uso de las armas en tiempos de guerra porque matar soldados en guerra es imperativo de Estado (por muchos considerado un deber moral). Pero es subrayado que el matar a desarmados, inocentes, civiles, o destruir poblaciones en masa rompe los códigos de ética que reglamentan el uso mismo de los instrumentos de muerte.

Siguiendo pues toda la argumentación de este documento queda claro lo que se discute. En primer lugar, que la condición del litigio entre las personas es la garante de su amistad y entendimiento; que los conflictos al interior de las organizaciones o de la estasis del Estado, como es el

caso de las guerras civiles, legitiman el despliegue de aparatos represivos donde los hegemones disponen del uso de armas; y que en la guerra entre los Estados el uso de las armas adquiere la semántica de su necesidad para imponer la paz y detener a otros Estados, y que con el fin de la guerra fría y la emergencia de los conflictos regionales, las potencias militares tendrán que delimitar el uso mismo de las armas con el fin de evitar los genocidios o exterminios, y dentro de la prohibición de armamento no se trata de que no se fabriquen armas sino aquéllas que rompen los códigos de su uso en tiempos de guerra, y que son ciertamente las que al aniquilar pueblos enteros harían de la política entre los Estados una condición imposible. El lado humanitario del proceso dentro de la construcción ética de toda política es que los acuerdos demandan la presencia de las tensiones, pero éstas sólo se sostienen si se limitan los arsenales militares, la producción de armas químicas y de exterminio masivo, y desde luego el uso y posesión de las mismas por quienes no tienen autorización para ello. Léase quienes no formen parte de las fraternidades milicianas, de los grupos de partisanos que ejercen el levantamiento civil, o de quienes simplemente hacen uso de ellas para desorganizar la vida

racional interna de los Estados (los terroristas).

En suma, como he intentado mostrar, la trama de la amistad se teje en los litigios; el desgaste de la supresión lenta implica los acuerdos que se alcanzan al cabo de las guerras. Y la constante de las mismas es el enfrentar (estasis hacia dentro y pólemos entre Estados, hacia fuera) con el fin de equilibrar. La vida es eso; y su conservación depende de que el marasmo de la neutralidad no anquilose a los pueblos...

Referencias

El lector apreciará que deliberadamente se omiten citas en el ensayo; pero se sugiere una modalidad que hemos aprendido de Bloch. Presentamos algunas citas de Hegel, Derrida, Nagel y Orozco (escrituración de su tesis doctoral) como marco en negritas al que se remite. El lector arma sus conclusiones. Dice Hegel:

El señor se relaciona mediatamente con la cosa por el siervo... Para el señor por el contrario, la relación inmediata (con la cosa) deviene, por esta mediación, como la pura negación de esa cosa o como su disfrute; allí donde se había malogrado la apetencia, el señor consigue acabar con ella y encontrar su satisfacción en el disfrute. La ape-

tencia se malogra por la independencia de las cosas; pero el señor, que ha interpuesto al siervo entre ellas y él, no entra en contacto más que con la heteronomía de la cosa...¹

Explicando a Hegel, dice Ramiro Flores:

Poseer la mediación significa e importa además la noción de serabierto, de tener y poner ya dentro de sí la determinación del ser-con... “Pero este Ser se limita a sí mismo, pone frente a sí a lo Otro...”²

Dice Derrida:

El hecho de que Schmitt determine lo político a partir del enemigo más bien que a partir del amigo no es ahí, sin duda, una disimetría simplemente inconsecuente. ...Si se quisiese derivar una política de la amistad más bien que de la guerra, habría que entenderse acerca de qué quiere decir ‘amigo’.³

Y las grandes proposiciones:

“Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” de Aristóteles, con la exégesis

sis derridiana como sigue: De una parte y de otra de una coma, tras la pausa, “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo”, he aquí los dos miembros disyuntos de una sola e idéntica frase... En dos tiempos pero al mismo tiempo. Si no hay ‘ningún amigo’, ¿cómo podría llamarnos amigos míos, amigos míos?... Si os llamo amigos míos, amigos míos, si os llamo, amigos míos, ¿cómo atreverse a decir de nuevo, y a vosotros mismos, que no hay ningún amigo?⁴

en relación a su escasez, y a que tenemos que buscarlos. Pero en *Humano, demasiado humano* Nietzsche le da la vuelta, y los escritura Derrida:

Los amigos fantasmas (Die Freunde als Gespenster). Cuando nos transformamos fuertemente, nuestros amigos que no han cambiado se convierten en fantasmas de nuestro propio pasado: el sonido de sus voces nos llega de manera horriblemente espectral...

Quizá entonces llegará también la hora feliz un día en que exclame: “Amigos, no hay amigos”, exclamó el sabio moribundo. “Enemigos, no hay enemigos”, exclamo yo, el loco viviente.”⁵

Dice Thomas Nagel:

¹ *Fenomenología del Espíritu*, 1973, México, FCE, cap. II, “La Autoconciencia, amo y esclavo”.

² Ramiro Flores, *La Dialéctica de la Historia en Hegel*, 1983, Madrid, Gredos, p. 346.

³ Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, 1998, Madrid, Trotta, p. 276.

⁴ *Ibid.*, p. 17-9.

⁵ *Idem*.

A propósito de razones subjetivas, agente-cerradas, para hacer amistad con otros (frente a los principios que nos obligaran a la amistad), vemos:

Reasons of this kind may be described as agent-centered or subjective (though the term 'subjective' here should not be misunderstood –it does not mean that the general principles of obligation are matters of subjective preference which may vary from person to person). ...In that sense the claims deriving from general rights are agente centered: less so than those deriving from special obligations, but still definitely agent-centered in a sense in which the claims of utility or perfectionist ends are not. Those later claims are impersonal. ...This great division between personal and impersonal, or between agent-centered and outcome-centered, or subjective and objective reasons, is so basic that it renders implausible any reductive unification of ethics...

Las razones de esta clase pueden ser descritas como agente-centradas o subjetivas (aunque el término 'subjetivo' no debería ser mal interpretado aquí –no significa que los principios generales de obligación sean asunto de preferencias subjetivas que podrían variar de una persona a otra–) ... En ese sentido, las demandas que derivan de

derechos generales son agente-centradas: menos que las que derivan de obligaciones especiales, pero aún definitivamente centradas en el agente en un sentido en el que las demandas de utilidad o fines perfeccionistas no lo hacen. Estas últimas demandas son impersonales. ...Esta gran visión entre personal e impersonal, o entre agente-centrado y externo-centrado, o razones subjetivas y objetivas, es tan básica que da como resultado una unificación implausible y reductiva de la ética.⁶

Dice Orozco:

Una forma de ver la lucha entre señores y siervos es:

Pues la tesis fuerte que se defiende en este punto es que los grados de valor del yo determinan grados de necesidad y derecho inalienables, siendo alienable solamente aquel grado mínimo de un yo que: 1) no resignifica su historia y vive dogmatizando, 2) no se dispone a revisar la invasión del Otro en su vida a modo de evitar la agresión y violencia de que es capaz, 3) no se proyecta creador respecto a los planes de vida de su yoidad... Por ende, concluimos diciendo que la negación del valor del yo es una de las formas en que el otro hace todo lo

⁶ Thomas Nagel, *Mortal Questions. The Fragmentation of Value*, 1982, Cambridge University Press, p. 132-3, trad. del autor.

NOTAS

posible por conocer la historia del yo... se genera la devaluación y el disvalor.⁷

Muy a propósito de ese choque de civilizaciones, posible imposible de una globalización antropolíticamente construida (Edgar Morin) en el mundo de las fisuras. ¿Huntington

o Morin? Los dos porque precisamente en el choque está la posibilidad, que se antoja tan imposible, de humanizar la política y construir una fraternidad donde las fisuras que fluyen dondequiera se restañen, renueven, remuevan, nos hagan, al menos, pensar...

⁷ José Manuel Orozco Garibay, *Análisis fenomenológico del ser del mexicano*, Tesis doctoral, cap. IV, 1998, México, UIA.

CONDICIÓN DE PLURALIDAD Y
RESPONSABILIDAD COMÚN
KARL JASPERS: *DIE SCHULDFRAGE**

*Mathias Nebel***

**I. ¡Quien esté libre de pecado,
que tire la primera piedra!**

La distancia y el tiempo nos convierten frecuentemente en unos jueces implacables de las colaboraciones tibias de nuestros antepasados con regímenes totalitarios o con dictaduras. Sin embargo, estos juicios tajantes y seguros de unos edecanes morales modernos son simplistas y superficiales porque están desvinculados de lo que hacía su complejidad y su dificultad, a saber: la situación social y, peculiarmente, institucional en que se dieron estas colusiones.

Para confusión de los justos *post quem*, la biografía de Sebastián Haffner

* La versión original de este texto fue una conferencia pronunciada en la Biblioteca Gómez Morin en octubre del 2003.

** Universidad Iberoamericana.

(1939) da testimonio de lo heroico que es conservar una cierta rectitud moral frente a un régimen totalitario. Su relato nos introduce a este difícil trabajo de verdad sobre nosotros mismos, hallando en nuestras acciones lo que haya habido de complicidades, colusiones o participaciones con unas realidades sociales marcadas por la injusticia. Aquí seguiremos las huellas de Karl Jaspers, quien después de la Segunda guerra se preguntó –y preguntó al pueblo alemán– cuál era su culpabilidad.¹

¹ El filósofo alemán Karl Jaspers (1883-1969) rechazó el Nacional-socialismo. Hacia 1933 era profesor de psicología y filosofía en Heidelberg y estaba casado con una judía. Por lo mismo sufrió sanciones que le impidieron continuar la docencia y censuraron su obra. Ante la posibilidad del exilio, prefirió quedarse en Alemania si a su mujer no le era permitido acompañarlo. Su arresto

Las distinciones que establece alrededor de la noción de culpabilidad nos sirven aquí de guión y él mismo de interlocutor. En este trabajo de purificación de la memoria es esencial aclarar los modos como puede predicarse una responsabilidad común. Por lo mismo, el análisis de Jaspers llega a desbordar su contexto inmediato. ‘Da-a-pensar’ (*donne-à-penser* Ricoeur) la problemática fundamental de una responsabilidad social. Expondremos por lo tanto sus distinciones antes de reasumirlas críticamente con la esperanza que puedan ser aceptadas.

1. *La dificultad de actuar en instituciones injustas: un testigo*

158

En 1933 el joven abogado Haffner trabajaba como escribano en un tribunal de Berlín. Habiendo nacido en 1911, creció con la Primera Guerra y se educó cuando la crisis de los años posteriores sacudía a Alemania. Los jueces del tribunal en el que trabaja habían sido sus maestros en la universidad y ahora son autoridades reconocidas en el campo del derecho. No tienen simpatía por el nazismo y Haffner tampoco.

y deportación estaban previstos para los días en que las tropas estadounidenses llegaron a Heidelberg.

El triunfo ‘democrático’ del Nacional-socialismo en este año 1933 no interrumpe la actividad del tribunal. Tanto antes como después se siguen ‘dictando y aplicando’ leyes que se remontan al Derecho romano, obra plurisecular de humanismo. Sin embargo los nazis no comparten la antigua ficción de un Estado de derecho que, como universalización somete la sociedad a la idea de justicia. Al contrario, para el nuevo régimen la ley ha de ser un instrumento al servicio del movimiento nacional-socialista y, según la peculiar organización de éste, expresión y reflejo de la voluntad del Führer. La ley sirve al poder, no a la justicia. Gobernando por decretos, los nazis progresivamente desmantelan y arrasan el cuidadoso edificio del Derecho alemán. El Estado de derecho se vuelve una ficción y sus representantes –los jueces– unos títeres obsoletos de un universo surrealista.

Haffner narra lo absurdo de la situación que presencia. Estos jueces –autoridades reconocidas en la vieja tradición humanística del Derecho alemán– se encuentran ante la tarea de ‘dictar y aplicar’ decretos del Nacional-socialismo. Representantes de una institución del Estado, estos funcionarios no son sus propios dueños. No sólo no sirven a un Estado de derecho sino que tampoco legislan, pues están sometidos a la

autoridad del legislador. Pueden decidir acerca de una sanción, pero no pueden decidir acerca de una nueva ley. El sentimiento de impotencia, de imposibilidad de actuar contra lo que ocurre, está retratado por Haffner en la atmósfera alucinante de este tribunal. Ver desaparecer día a día el antiguo Estado de derecho por una mezcla confusa de decretos y de leyes y no poder hacer nada contra la negación práctica de los principios fundamentales del derecho anterior genera indiferencia, cinismo o huida hacia un efímero exilio en una ciudadela moral interior. Acaso lo más relevante fue que no hubiera rebelión, ninguna oposición frontal ni ninguna renuncia por inconformidad. La inmensa mayoría del personal encargado del aparato de justicia siguió actuando en su cargo bajo el régimen nacional-socialista. La traición a sus propios ideales fue progresiva, inducida por el cambio del marco político que regía a la institución.

En este contexto ha de plantearse la pregunta por la culpabilidad alemana frente al nazismo ¿Fueron unos *pocos culpables* y una inmensa *masa de inocentes*? ¿Fueron *víctimas* que no pudieron hacer otra cosa que esperar el cambio –democrático– del régimen? ¿Qué tipo de obediencia fue ésta? ¿A qué tipo de poder o de autoridad remite tal obediencia?² La respuesta a la primera pregunta es no.

No hubo pocos culpables y muchos inocentes. Aunque sea preciso introducir distinciones, esta culpabilidad es compartida por todos. Ningún régimen totalitario puede mantenerse si no es por un respaldo tácito de su población.

2. *Karl Jaspers y la segunda guerra mundial*

En 1946 Karl Jaspers publica “die Schuldfrage” –*Cuestión sobre la culpabilidad alemana*,³ escrito político donde se confronta a la culpabilidad de los alemanes, tarea a su parecer imprescindible. Se trata de una culpabilidad en primer instancia, impuesta por sus vencedores, pero, en segundo lugar, de una culpabilidad interior. Hay que medir, afirma Jaspers, las omisiones, las colusiones, las cooperaciones personales con el nazismo.

Esta confrontación con su culpabilidad es necesaria para que renazca el pueblo alemán. Es un trabajo de memoria imprescindible para volver

² En Francés *obédience* designa una autoridad a la cual el sujeto se reconoce sometido, no como en Español donde el término alude simple obediencia a un mandato.

³ K. Jaspers, *Die Schuldfrage* [La pregunta por la culpa], 1946, Frankfurt; versión castellana, *¿Dónde va Alemania?*, 1967, Madrid, Cid.

a encontrar una paz interior, la posibilidad de mirarse a sí mismo. Es condición para que la convivencia social, dañada y desmentida por las atrocidades de la guerra, recobre su carácter humano; así como es condición para la rehabilitación moral de cada uno de los integrantes del pueblo alemán. Este trabajo no puede ser relegado a tiempos mejores, ni ser remitido a otras personas, ni mucho menos omitido.

Esclarecer esta culpabilidad, examinar este trabajo de purificación de la memoria recae en la filosofía y la teología, alega Jaspers. Efectivamente, así como a la filosofía corresponde pasar de un sentimiento de la justicia al concepto de la justicia (agregar inteligencia a los hechos), de la misma manera Jaspers quiere pasar aquí de la *vivencia de una culpabilidad alemana* (sentimiento asignado por los aliados) hacia el concepto de *responsabilidad culpable*. Este trabajo de la reflexión requiere, afirma Jaspers, unas distinciones: por una parte está *lo acontecido*, es decir las acciones o las omisiones (hechos/objetividad) y por otra, *las personas* sobre quienes recae el peso de la culpabilidad. Esta distinción se desdoblará a su vez según la autoridad que atribuya, mida y condene lo acontecido entre estas personas. Sin embargo, Jaspers subraya de manera repetida que esta

culpabilidad es una e indivisa. Las distinciones establecidas se refieren a nuestra incapacidad para abarcarla en su totalidad. Así como las seis caras de un cubo no pueden ser vistas en una sola y única mirada, así también esta responsabilidad es una, pero sólo podemos encararla de manera particular, a través de una pluralidad de disciplinas: el Derecho, las Ciencias políticas, la Teología y la moral.

II. Cuatro tipos de culpabilidad

Jaspers aborda este trabajo de purificación de la memoria por medio de *tres preguntas* que tienden como el *hilo rojo* de su reflexión y permiten desenredar la complejidad del sentimiento de culpabilidad. Éstas son 1. ¿Qué categoría de actos estamos contemplando? 2. ¿Quién juzga y quién es juzgado? 3. ¿Cuál es la sentencia y cuáles son sus efectos?

1. Culpabilidad criminal

¿Qué categoría de actos contemplamos? Son actos criminales, es decir objetivamente determinados a individuos particulares. No se juzga a una colectividad, no se inculpa al pueblo alemán sino a individuos. Y

éstos no quedan acusados de crímenes en general sino particulares, explícitamente definidos como crímenes de guerra contra la humanidad (cuestión de la retroactividad de estos crímenes).

¿Quién juzga, quiénes son juzgados? Quien juzga es un tribunal establecido por los vencedores. Su poder deriva directamente de la victoria; su legitimidad de un Derecho internacional penal apenas vislumbrado como una pauta para establecer una norma válida para todos y en todo lugar.⁴

Los juzgados en Nuremberg fueron los jefes del aparato de gobierno nazi, un puñado de personas. Lo fueron en virtud de un principio de co-responsabilidad, que asienta que los actos cometidos por el aparato de gobierno que ellos dirigían eran directamente imputables a sus jefes. Para eso fue preciso calificar estas organizaciones como instituciones

⁴ Jaspers advierte del carácter sumamente frágil de esta legitimidad penal: está condicionada al establecimiento efectivo de un tribunal penal internacional. El orden legal que reclaman los Aliados está fundado en la exigencia de universalidad de los principios de humanidad y de paz (crimen contra la humanidad, crimen contra la paz). La reivindicación de los Aliados, por lo tanto, sólo puede ser aceptada si se dan efectivamente el reconocimiento universal de estos principios y su defensa por un tribunal.

criminales.⁵ Sólo así fue posible inculpar a sus dirigentes como co-responsables de lo acontecido a través de estas instituciones. (He aquí una oposición que Jaspers no percibe entre los actos—institucionales—y las personas juzgadas—sólo individuos.)

Efectos de esta culpabilidad. La sentencia de Nuremberg obedeció a la victoria de los aliados. El vencedor por un Derecho en ciernes condenó a muerte o a cadena perpetua.⁶

⁵ He aquí uno de los puntos distintivos que reveló el proceso de Nuremberg. Una responsabilidad penal, estrictamente individual, se refiere sin embargo a la posición y responsabilidad efectiva de una personal en una interacción institucionalizada. El actuar asignado al individuo no es el suyo propio sino el funcionamiento de una institución entera.

⁶ Por lo tanto, se trata de una responsabilidad plena y completa del individuo por este tipo de acción. La sanción reconoce al individuo como capaz de ‘responder’ por una interacción institucionalizada y, por lo tanto, de cargar con el peso de su castigo. Sin embargo, como la muerte es la sanción requerida por estos crímenes, ni deja lugar para un posible arrepentimiento, ni considera reparación alguna. No es una sanción abierta al porvenir del culpable, sino que posibilita una sociedad renovada en sus instituciones. La inconmensurabilidad entre la culpa y la capacidad de cargar con ella aplasta al individuo y lo condena a la muerte. Ésta tiene así una función kenótica no para el individuo sino para la comunidad.

2. *La culpabilidad política*

¿*Qué categoría de actos contemplamos?* Son actos de los jefes de gobierno, de hombres de Estado. Contemplamos actos institucionales: lo que un Estado es capaz de realizar mediante la organización/movilización de los ciudadanos, lo cual implica una postura recíproca, afirma Jaspers. En cuanto ciudadano de un Estado (reconocido por el Estado de Derecho y hecho partícipe de su funcionamiento mediante mis deberes civiles, mis libertades políticas y las realizaciones del Estado mismo) deberé asumir las consecuencias de los actos cumplidos por este Estado. En cuanto ciudadano me corresponde hacer mía esta responsabilidad por los actos del gobierno. Ésta es una *responsabilidad compartida*, limitada a mi estatus de ciudadano y no correspondiente a mis intenciones. Esta responsabilidad recae sobre todos y cada uno de los integrantes del Estado pero, añade Jaspers, sólo en su *fuero externo*. Me es atribuible como mía de la misma manera que es mía mi ciudadanía.

¿*Quién juzga, quiénes son juzgados?* El vencedor es quien juzga de esta culpabilidad política. La instancia legitimadora es aquí la fuerza y la voluntad del vencedor (tanto en política interior como exterior). El proceso de asignación de responsa-

bilidad puede desligarse de toda referencia a la justicia, como en este caso. La brutalidad de este reconocimiento de Jaspers corresponde a la realidad vivida después de la Segunda guerra.⁷ La asignación de responsabilidad imputada es ocasión de violencia, y esta violencia puede ser ocasión de injusticia; por ello la responsabilidad queda aquí ligada no tanto a un deber universal como a quien tenga el poder de imponerla.

Quiénes son juzgados son los vencidos: *vae victis*. Quien ha perdido se somete a la voluntad y disposición de su vencedor a cambio de su vida. Esto, en términos bruscos, es lo que significa ‘capitular sin condiciones’; dejar que otros me culpen de lo que juzguen apropiado, prescindiendo de toda opinión mía.

¿*Cuál es la sentencia y cuáles los efectos de la sentencia?* La sentencia está constituida según la voluntad del vencedor. En el caso de Alemania estuvo constituida por las reparaciones de guerra, así como por la imposición de un nuevo orden político. El vencedor puede sin embargo limitar su poder por el

⁷ Los Aliados nunca fueron citados delante del tribunal de Nuremberg por los bombardeos masivos de las ciudades alemanas al final de la guerra, como tampoco tuvieron que dar cuentas de Nagasaki e Hiroshima. ¿Quiénes hubieran tenido el poder de imponerles estas responsabilidades?

Derecho, ese ‘noble pensamiento de los hombres’ (51) que reconoce la calidad de la persona humana, que trasciende a las dos partes del conflicto (Derecho natural). El vencedor se reconoce en este caso como *sometido al Derecho* y obtiene de este sometimiento una *nueva legitimidad*. Este sometimiento del vencedor al Derecho beneficia tanto al vencedor como al vencido, ya que abre un *campo de negociación* para fijar el *derecho legítimo de cada parte*. El vencedor puede, además, hacer gala de clemencia y/o de sabiduría política (piedad, utilidad, magnanimidad, justicia). En cuanto a los efectos de la sentencia política, éstos fueron para Alemania: 1. Limitación o pérdida del poder y de los derechos políticos; 2. Imposición de reparaciones de guerra.

3. *La culpabilidad moral*

¿Qué tipo de actos contemplamos?
La culpabilidad moral se refiere siempre a los *actos personales*, por los cuales me desempeño y comprometo como persona. Es decir, a una culpabilidad referida al *fuero interno*, que toma en cuenta las situaciones e intenciones del individuo. Moralmente sólo soy responsable de mi propio actuar –incluso, dice Jaspers– tratándose de los actos

personales políticos y militares que corresponden a mi desempeño como integrante de una institución u organización.

¿Quién juzga, quién es juzgado?

Quien juzga es la conciencia, éste otro en mí. Jaspers no desarrolla aquí esta distancia de sí mismo que permite al hombre ser su propio juez, como tampoco dice cuáles son los criterios de este juicio. Sin embargo queda claro que se queda en el plano filosófico y no incurre en ninguna teología. Este juez observa lo realmente hecho, investiga las motivaciones, los condicionamientos, las finalidades y las justificaciones de una conducta. Es un trabajo, por lo tanto, de memoria y de razón, que está alentado por la necesidad de verdad sobre uno mismo. Es un trabajo de adscribir responsabilidades, atribuyendo al actor el deber de reconocerse como moralmente ligado a unos hechos. Finalmente, es un trabajo de conversión, de cambio, de reparación, de reconciliación en lo que es humanamente posible. El juzgado soy *yo mismo*. Quien tiene que vivir con este culpable soy yo, porque el culpable es este mismo yo. Jaspers alude aquí a la dimensión altamente personal de este juicio sobre uno mismo. No le atañe a nadie hacerlo por mí, y nadie más lo puede hacer. Sin embargo, se me impone como un deber si quiero

poder seguir mirándome a mí mismo. Sólo el amigo puede, si se le es pedido, ayudar en el duro trabajo del juicio interior.

La sentencia y sus efectos. La sentencia es el reconocimiento de una culpabilidad personal. Su efecto es el arrepentimiento y una renovación de sí. Las dificultades de este juicio (donde soy al mismo tiempo juez, testigo y culpable) son numerosas, y Jaspers dedica varias páginas de su ensayo a develar las mentiras que encubren esta culpabilidad. Señalaremos aquí las siguientes: 1. Las referentes a su objetividad: una información objetiva; una aprehensión objetiva de la situación; una capacidad real de actuar. 2. Las que fijan los límites a mi responsabilidad, que abarcan el actuar de los demás.

4. *La culpabilidad metafísica*

¿Qué tipo de actos contemplamos? A diferencia de la culpabilidad moral, la culpabilidad metafísica no se refiere a actos míos, ni siquiera a omisiones; no se refiere a una posibilidad de actuar sino más bien a una incapacidad completa de hacerlo:

No es suficiente que arriesgue prudentemente mi vida para impedir actos injustos o criminales. Si se realizan en mi presencia, y si yo

sobrevivo mientras el otro es matado, una voz habla en mí y sé: por el hecho de seguir vivo, yo soy culpable (81).

Existen situaciones donde ‘no hay nada que hacer’. Todo tipo de acción es vana, no puede cambiar lo que va a acontecer. Lo único que se puede hacer es *perder mi vida con el otro*, cuando esto me fuera todavía posible o permitido. Jaspers hace referencia aquí a una *solidaridad trascendental* entre los hombres, que no desarrolla en este escrito y presenta como intuición de la universalidad de la humanidad y desarrollará como el último aspecto fundamental de su obra.

¿Quién juzga, quiénes son juzgados? Sólo Dios puede juzgar. Jaspers se sale de la discreción que ha mantenido en cuanto filósofo frente a lo trascendente (por ser éste un escrito político); y lo hace como forzado por la iniquidad y el escándalo del mal. No señala una teología particular. Dios es entendido aquí como lo trascendente que revela la culpa sentida en el caso. Por lo tanto, para reconocer esta culpabilidad metafísica no se necesita saber qué tipo de Dios sea éste.

Sin embargo, la referencia positiva a una solidaridad trascendental no permite esta misma indiferencia a la esencia de lo trascendente. Jaspers

se devela aquí en cuanto creyente cristiano. Semejante solidaridad trascendental sólo puede sostenerse desde la perspectiva de la encarnación. Sólo en Cristo y por Cristo somos responsables de todo y por todos (Dostoievsky). Sin embargo esta solidaridad es revelada a todos; pertenece al orden de la creación, si bien su manifestación corresponde al orden de la salvación.

Sentencia y efectos de la sentencia. La sentencia pertenece a Dios. Sus efectos son:

Una transformación de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo delante de Dios. El orgullo queda quebrado. Esta transformación de sí (...) puede hacer surgir una nueva fuente de vida activa que, sin embargo, estará desde luego ligada irremediamente a un sentido de culpabilidad. Desde luego, la humildad induce la modestia del hombre delante de Dios, y su actuar queda en una condición que excluye para siempre la soberbia” (50).

III. Conclusión

De las distinciones propuestas por Jaspers tenemos que subrayar primero el profundo trabajo de clarificación que hizo. Los eventos obligaron la filosofía moral a preguntarse directamente por la naturaleza de una

responsabilidad colectiva. Sin embargo la discusión abierta por las dos Guerras mundiales se fijó poco en los escritos de Jaspers, investigando pronto la difícil pregunta del consenso necesario para pasar de una masa informe de personas a un grupo organizado (¡oh, las maravillosas distinciones para entender la responsabilidad que contrae un miembro minoritario de un consejo parlamentario!). La discusión prosigue todavía pero sin muchos avances. La prioridad puesta en la dimensión racional del consenso oblitera la dimensión más directa y real de una colaboración en una interacción institucionalizada.⁸ Jaspers, por ocuparse del

⁸ Hannah Arendt subraya una diferencia frecuentemente pasada por alto. ‘Acción’ y ‘acción-en-común’ no se identifican plenamente. La primera responde a la capacidad de actuar del individuo; la segunda corresponde a la aptitud del hombre para actuar de manera ‘concertada’ (*Crisis of the Republic*, 1973, UK, Harmondsworth, p. 113). Es decir, que el hombre tiene una capacidad para *integrar* su actuar en el actuar de otros y *coordinarlo* con éstos. El hombre, en otras palabras, es capaz de *cooperar libremente* a una interacción organizada. Que esta integración y cooperación del actuar propio a la acción en común no haga desaparecer la libertad propia es algo obvio. Lo que se advierte menos es que la condición de esta libertad situada en una interacción cambia drásticamente en cuanto a la racionalidad y la responsabilidad. Esta distinción permite peculiarmente separar ‘lo que puedo solo’

caso alemán, resalta precisamente esta última dimensión.

Sin embargo, las distinciones que propone son difíciles en algunos puntos, especialmente en el de la culpabilidad criminal asignada a individuos pero que remite a la posición de los inculpados dentro de las organizaciones nazis. Siendo precisamente esta segunda cara de la medalla puesta de relieve en la culpabilidad política. Por ser miembro de una comunidad histórica organizada en un Estado, independientemente de mis intenciones y actos, tengo que cargar con una responsabilidad colectiva que se me impone en el fuero externo. Hay aquí, a mi parecer, una tensión que atraviesa la obra de Jaspers y que no logra integrarse en sus distinciones sino por referencia a la unidad fundamental de la responsabilidad que él investiga.

(potencia propia) y lo que ‘sólo puedo en común’ (potencia en común o poder) en una interacción organizada con otros. Por lo mismo, Arendt advierte que “El poder nunca es una propiedad individual ; éste pertenece a un grupo y le sigue perteneciendo mientras este grupo no esté dividido” (*op. cit.*, p. 113). El poder es nuestro, y mío sólo en cuanto me es participado. Está ligado a la existencia antecedente de la comunidad de personas reunidas ‘en’ y ‘por’ la interacción. Una dispersión de esta comunidad o una disminución en el ‘querer actuar juntos’ alienta directamente la desaparición del poder o su remplazo por la coerción violenta.

Por lo tanto, las distinciones propuestas por Jaspers no logran imponerse del todo. Aunque sus intuiciones siguen siendo luminosas y valiosas para nuestros tiempos, necesitan un complemento teórico. Quisiera resaltar dos de estas intuiciones relevantes para mi propósito. La primera y principal es, sin disensión, la muy clara percepción que Jaspers tiene de la unidad profunda de esta culpabilidad/responsabilidad.⁹ A pesar de la diversidad de enfoques con que la percibimos, ella tiene una unidad fundamental. Es más, lo problemático no es tanto la unidad de esta responsabilidad sino nuestra incapacidad de percibirla, a no ser por partes. La segunda intuición que me interesa recuperar es el vínculo de esta responsabilidad con

⁹ La diferencia entre responsabilidad y culpabilidad es obvia. Si ambas requieren de un juicio, la segunda implica una condena y una sanción, es decir un juicio de valor enunciado sobre el acto o la interacción. La propuesta de Jaspers es perfectamente coherente con su propósito. Sin embargo para nuestro trabajo, quedarnos en este plano de la culpabilidad añade un grado de complejidad suplementario. El plano de la responsabilidad abarca por sí mismo una problemática suficiente como para que queramos distinguirlo de lo anterior. Por lo mismo, podemos también prescindir aquí de la dimensión teológica señalada por la responsabilidad pero requerida para promulgar un juicio de culpabilidad (criterio positivo de solidaridad transcendental).

la dimensión organizada de la convivencia (el vivir juntos), que remite a su vez a la condición de pluralidad en que se encuentra situado el hombre.¹⁰ Tal responsabilidad existe originalmente por darse esta extraña solidaridad transcendental entre los hombres.

Propongo modificar las distinciones de Jaspers en torno a la culpabilidad criminal, política y moral, dejando de lado una reflexión sobre la culpabilidad metafísica que no tiene lugar aquí.¹¹ Sugiero que esta responsabilidad única se entenderá mejor al hacer una doble distinción

¹⁰ Hannah Arendt, alumna de Karl Jaspers, une en su filosofía política la noción de condición de pluralidad a la de acción. La acción designa a la actividad humana fundamental que “corresponde a la condición humana de pluralidad, al hecho que son los hombres y no el hombre, quienes viven en la tierra y habitan el mundo”. Cualquier acción tiene como espacio de aparición –como escenario donde se da a reconocer y es reconocida– la red de las relaciones humanas; es decir la multiplicidad de las acciones de los demás. Lo que devela además la acción es lo específicamente humano: el pensar, y un pensar que sea libre. Este último no es, por sí mismo, público. Al contrario no hay nada más privado. Sólo se deja oír y ver en la palabra y la acción. Uno es reconocido como hombre a su acción y su palabra; y quienes lo reconocen a uno son los demás hombres.

¹¹ Cfr. M. Nebel, *La catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique* (de próxima aparición).

entre ‘responsabilidad común subjetiva’ y ‘responsabilidad común objetiva’. Esta responsabilidad común está, a mi parecer, ligada a nuestra pertenencia y participación en las instituciones fundamentales de nuestra comunidad, es decir, en las instituciones que estructuran de manera esencial la convivencia de una comunidad histórica.¹²

¹² Cualquier integración de mi acción en una interacción, cualquier cooperación a una acción en común conlleva, si ésta pretende durar, su institucionalización. Es útil distinguir algunas características de este proceso (cfr. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 227-38). La primera es que cada institución realiza una cierta distribución: reconoce (al atribuir ‘parte a...’), y otorga una participación (al permitir ‘tomar parte a...’). Es decir reconoce la pertenencia de un agente a la interacción, y le otorga participar en la interacción. La segunda característica es que cada institución remite a un proyecto. Éste sirve como vector organizador de la interacción. Se impone como su ‘razón de ser’; define su extensión espacio-temporal; decide acerca de los medios necesarios a la misma; exige, justifica y sanciona las reglas de cooperación, etc. En una palabra, el proyecto es el cuadro normativo de la interacción. Una tercera y cuarta características se derivan inmediatamente de lo anterior (cfr. M. Crozier, E. Friedberg, *L’acteur et le système*, 1977, Paris). Toda institución dicta reglas que permiten coordinar las acciones individuales en una interacción única y efectiva. Además, toda interacción institucionalizada delimita un espacio y un tiempo en los cuáles opera, es decir, en los cuáles rige el proyecto común y se aplican las leyes que lo regulan. Una quinta característi-

Esta responsabilidad es *común*. Es decir, que es su esencia misma ser nuestra, y sólo mía en cuanto que pertenezco y participo en la comunidad reunida en y por esta institución. Es por cierto, personal (no hay responsabilidad fuera del sujeto moral), pero personal en la colaboración organizada de personas en el campo estructurado de la acción generado por el hecho institucional. Por eso no puede ser asignada a personas individuales sin que lo sea simultáneamente a la totalidad de los demás integrantes de la interacción. Lo in-

dividual es inseparable de lo común. No hay posibilidad de imputar a solo el individuo esta responsabilidad común sin perder el sentido mismo de la interacción. Bien se percataron los jueces de Nuremberg que si la responsabilidad criminal era individual, el principio de la acusación contra los dirigentes nazis tenía que ser vinculado con su acción dentro de las instituciones del Nacional-socialismo. Por ser una responsabilidad derivada de una interacción común, sólo se puede responder de ella en común.¹³

ca nos remite a la dimensión distributiva de toda institución. Cada integrante es reconocido por medio de la atribución de un estatus particular. Dentro de la interacción, éste define la esfera de responsabilidad propia del agente: las expectativas de los demás actores hacia este actor: es decir, la parte de trabajo que le incumbe para que la interacción alcance su objetivo. Cabe mencionar que el estatus es todavía formal y pasivo. Al estatus corresponde, por lo tanto, un 'rol': asumir de manera personal la esfera de responsabilidad propuesta en el estatus, prestando la potencia propia de acción a la interacción en este margen muy particular. El rol es la actualización del estatus por el agente. El conjunto de estos elementos forman lo que se puede llamar un 'campo estructurado de la acción'. En él, y sólo en él, puede desarrollarse una interacción dirigida, organizada en función de una meta y que, sin embargo, deja todavía espacios de libertad y de creatividad a cada uno de sus integrantes. Un campo estructurado de acción ciertamente restringe la libertad individual (por deber

someterse al margen normativo de la institución), sin embargo, el actor acepta estas restricciones por tener acceso a la interacción y al bien que ésta rige. Un ejemplo trivial nos ayudara a describir este mecanismo: Si hay una cancha de fútbol, yo seré uno de los jugadores. Para poder participar en este juego he tenido y tengo que someterme a las reglas vigentes de este juego. De no respetarlas me echarán de la cancha, por haber impedido el juego. Acepto, por lo tanto, estas restricciones a mi libertad (no tocaré la pelota con la mano, no me quedaré en fuera de lugar, colaboraré con los demás jugadores de mi equipo, etc.) *para poder jugar*.

¹³ Esto no quiere decir que no haya diferencias en el tipo de participación en la interacción. Es preciso distinguir entre el rol de cada uno dentro de la misma según la plena colaboración, la colusión y la omisión. Sin embargo para quienes participan, esta atribución individual de la responsabilidad sólo adquiere sentido por la finalidad de lo realizado en común. La asignación a respon-

En esta responsabilidad se distinguen sin embargo dos modos de ser responsable. Hay de un lado una responsabilidad objetiva, ligada a lo que una persona hereda de las generaciones anteriores en una interacción institucionalizada.¹⁴ Me integro generalmente a lo que ya existe y sólo pocas veces iré creando algún movimiento institucionalizado. Por lo mismo, para poder participar siempre será preciso asumir lo que ya existe: la estructuración particular

que le han dado a la interacción mis antepasados. No es creación histórica mía, pero he de hacerla mía por mi participación en el hecho institucional (por medio de la educación y la asimilación a esta comunidad). Un alemán nacido en 1950 no habrá tomado parte en la Segunda guerra mundial, sin embargo, por pertenecer a este pueblo habrá de hacer suyo este pasado. No es suyo por sus actos sino por su inserción, por su pertenencia a una comunidad histórica.

sabilidad del individuo es segunda y sólo es posible dentro del esquema de especificación individual de una responsabilidad colectiva.

¹⁴ Existen instituciones que rigen los espacios sociales indispensables para que una vida sea humana. Según el bien al que den acceso, no habrá lugar para una posible elección, sino el exilio o la muerte (El pobre que no logra alimentar a su familia no tendrá otra elección que aceptar el trabajo que se le ofrezca, cualesquiera que sean las condiciones de este último y su finalidad). Hay además instituciones que son mías por ser las de mi país. Son mías porque fueron hechas mías. Las heredé y me encuentro situado por ellas. En estos dos casos, la 'aceptación' del objetivo institucional y de la racionalidad de su campo estructurado, no están al alcance de una elección individual. En los demás casos, surge otra dificultad. La aceptación libre está condicionada a un conocimiento real del proyecto institucional. Al menos no puede deducirse del discurso oficial la realidad efectivamente producida por el hecho institucional. Estas cuestiones nos obligan averiguar con más cuidado la

posición del actor dentro del campo estructurado de la acción. El actor, para asumir su estatus y ejercer su responsabilidad en la interacción (rol), necesita interiorizar el campo estructurado de la acción. Este saber práctico —'saber-cómo-actuar-para-actuar'— necesita recurrir a la capacidad de representación que tiene el hombre (cfr. el concepto de mimesis en Aristóteles, *Poética*, 1448b-1451^a). Sólo quien sea capaz de poder representarse el campo estructurado de la acción de manera adecuada será luego capaz de proyectarse a sí mismo en él y visualizar sus propias posibilidades de acción. El estatus es todavía una delimitación formal de una esfera de responsabilidad (requisitos de trabajo, competencias, medios, etc.). Sola la *dúnamis* propia del agente será capaz de generar, dentro de este espacio, por medio de su *mimesis*, los 'posibles' abiertos a la acción del individuo. Este abanico de 'los posibles' responde a lo verosímil y lo necesario dentro de este campo. Representan la integración de la racionalidad del campo por el actor y la restricción de su actuar a lo que le es posible realizar en él.

No soy responsable subjetivamente de esta historia de mi pueblo, pero he de hacer mía esta responsabilidad que heredo por ser miembro de esta comunidad. Lo que Jaspers llamaba ‘responsabilidad política’ es de esta índole. Se impone como consecuencia necesaria de nuestra pertenencia y participación en hechos institucionales en tanto herederos de ellos.

Por otro lado, esta responsabilidad común objetiva debe distinguirse de una responsabilidad común subjetiva. Ésta surge de mi participación efectiva en el hecho institucional. Es decir, de la parte que tomo en la realización de la interacción, de lo que hago para que ésta alcance su objetivo. Si lo que heredo es objetivo por serme exterior, por no estar vinculado con mi actuar propio, mi participación activa no podrá ser sino subjetiva, es decir, asumida por la personal en cuanto es persona. He aquí lo que Jaspers llama ‘culpabili-

dad moral’, una responsabilidad que se manifiesta en el fuero interno en tanto se refiere a asumir la finalidad de una interacción común como matriz social de mi acción particular. De hecho, una institución llega a estructurar el espacio social de tal forma que impone su racionalidad a quien quiera integrarse a esta interacción. Por lo mismo, la finalidad del hecho institucional se impone al actuar individual y tiene para éste la fuerza de una causa formal.

He aquí, en pocas palabras, una reinterpretación de las distinciones de Jaspers. Pienso que así se puede dar cuenta de un fenómeno que no está limitado a totalitarismos y épocas excepcionales. Esta responsabilidad de hecho está omnipresente en nuestras sociedades altamente organizadas. Si bien es difícil de averiguar debido a su naturaleza esencialmente común, tal responsabilidad es constitutiva de nuestra condición de pluralidad.

RESEÑAS

Mauricio Beuchot, *El ser y la poesía. El entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, 2003, México, Departamento de Letras, Universidad Iberoamericana, 151 p.

El ser se dice de diversas maneras. La poesía también es una manera en la que el ser se dice, se conoce, se escucha, se interpreta y se comprende. La relación de la metafísica (ciencia del ser en cuanto tal) y la poesía (arte de hacer versos) es el tema de este inspirado libro que Mauricio Beuchot nos ofrece.

El reto que el autor se propone es el de ilustrar y explicar cuál es la relación que hay entre estas dos formas de captar la realidad reduciéndolas a formas del discurso: qué clase de mediación existe entre una y otra y si es posible una metafísica poética. Es decir, cómo podemos hacer que la poesía nos ayude a entender los problemas de la metafísica sin llegar a intercambiarlas o a confundirlas.

Beuchot hace la observación de que a la poesía le compete el hacer referencia al ser de una manera atemática, potencial e implícita; y en cambio, a la metafísica le compete más bien aludir al ser de una manera temática, actual y explícita. Lo que nos permite hacer esta relación aparentemente tan disímbola es la interpretación analógica del ser como se halla o se muestra en la poesía.

Desde luego que la poesía como arte de hacer versos contiene mucha más riqueza que la de presentar al ser de la metafísica, y también es cierto que la metafísica no sólo reflexiona sobre el ser que canta en la poesía, como hubiera querido Heidegger. Pero existe un posible punto de contacto que requiere de una mediación explicativa y que la hermenéutica analógica nos puede ayudar a ver.

La reflexión hermenéutica de la poesía que Beuchot nos ofrece en este libro quiere ir en pos de una reflexión metafísica. En este sentido el autor parte de la convicción de que la hermenéutica, como ha dicho Vattimo es el lenguaje común, *koiné* o esperanto que usa la filosofía de nuestro tiempo para comprender sus problemas.

El contenido del libro sigue el orden siguiente: en el primer capítulo se presentan algunos ejemplos de poemas para mostrar cómo se puede extraer el tema metafísico de Antonio Machado, Federico García Lorca, Pedro Salinas y Octavio Paz. La vivencia del ser y el tiempo, la cercanía de lo natural, el ser de la vida, son grandes preocupaciones metafísicas que aquí se comentan.

En el capítulo segundo se habla de la universalidad poética y de la universalidad metafísica. Beuchot afirma la posibilidad del encuentro entre poesía y metafísica en virtud de que ambas ofrecen tipos de universalidad semejantes y diferentes al mismo tiempo. Quizá más diferentes que semejantes.

En el tercer capítulo relaciona la universalidad poética con la analogía y con la iconicidad para mostrar cómo esa semejanza y esa diferencia puesta en obra por parte de la poesía manifiesta de manera paradigmática el ser de la realidad, sin confundirse desde luego con la problemática del ser en los universales propios de la metafísica.

Ilustra las posibilidades de esta perspectiva analógico-icónica tanto en la poesía del barroco español (capítulo cuarto) como en el movimiento del romanticismo europeo (capítulo quinto). Estas dos épocas de la literatura universal pueden comprenderse mejor si se analizan desde la perspectiva de la filosofía o mejor aún de la metafísica que se halla presente en ellas. Pero al mismo tiempo la poesía barroca o romántica es una elocuente vía de acceso al problema metafísico y permite hallar elementos más significativos y menos abstractos para el quehacer del metafísico.

En este sentido, ha habido filósofos en nuestra época que han sabido aprovechar toda esa riqueza que la poesía puede ofrecer para ayudarnos a entender de otra manera el estudio del ser. Heidegger o Adorno serían interesantes ejemplos. Pero el autor opta por recuperar la propuesta de tres ‘*transterrados*’ españoles que huyeron de la guerra y cuya relación con nuestro país significó un aporte importante a nuestra cultura filosófica. Cada uno de ellos y desde su propio horizonte filosófico vinculan la poesía y la metafísica de manera consciente y deliberada. Beuchot los valora en un sugestivo capítulo que se titula: intentos explícitos de una metafísica poética:

María Zambrano, Juan David García Bacca y Ramón Xirau. Haciendo hermenéutica analógica Beuchot saca provecho de estos intentos explícitos para afirmar que no hay por qué confundir la metafísica con la poesía, pero también para reconocer que la poesía surge de las capas existenciales más hondas del ser humano, por lo que existe una metafísica viva cuya superioridad sólo estaría dada por la religión.

Y en el último capítulo, el séptimo, hará una recapitulación de lo que se ha adquirido a lo largo de este bello e interesante recorrido metafísico por la poesía. Aristóteles, que consideró a la poesía más metafísica que la historia, y Nietzsche, que nos dice que hay que hacer una metafísica de artista, constituyen la puerta para acceder a una metafísica poética, que entre otras cosas haría posible que la metafísica fuera menos formalista y más humanista para el hombre actual.

Además se añade una bibliografía que pretende dar una orientación al lector para que sepa cómo tanto en el ámbito de la poesía como en el de la metafísica se puede dar el entrecruce de los discursos poético y metafísico.

Los textos reseñados están escritos en un estilo sencillo y claro. Ambas ediciones son buenas y aunque no traen índice onomástico o temático, que facilitaría la consulta de ciertos temas como las influencias de determinados autores, quieren llegar a todas las personas que de alguna manera reconocen y se preocupan por el hecho de que parece que ya nadie entiende a nadie en la filosofía actual.

FERNANDO CALOCA
Departamento Académico de
Estudios Generales, ITAM

Louis Menand, *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, 2002, Madrid, Destino, 533 p.

El soldado, el filósofo, el disoluto y el liberal

174 | **W**illiam James, quien muy probablemente sea el filósofo estadounidense más reconocido, murió en 1910, en Cambridge, Massachussets. Su hermano Henry, que también es ampliamente conocido por su extensa e influyente obra literaria, viajó desde Inglaterra para acompañarlo en sus últimos días de vida. Poco antes de morir, William le pidió a Henry que permaneciera en la ciudad por unas seis semanas más, ya que trataría de comunicarse con él desde donde se encontrara. Pero nunca lo hizo, o al menos, Henry nunca mencionó nada al respecto.

Esta anécdota que cuenta Louis Menand en su libro quizá parezca una presentación poco digna y decorosa de una persona como William James, a quien se le atribuye, entre otras cosas, la creación del *pragmatismo*, la corriente filosófica más importante que ha generado Estados Unidos y que ha influido de uno u otro modo en buena parte de las reflexiones filosóficas durante más de un siglo, tanto dentro de este país como en algunos otros. No obstante, la alusión a ella resulta pertinente en la medida en que permite ilustrar vívidamente el tema y el tratamiento de Menand a lo largo de todo su libro.

Aunque Menand titula su libro *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, es necesario advertir que no se refiere ni a una cosa ni a la otra. Es decir, siendo que El club de los metafísicos fue el nombre de la sociedad literaria y filosófica en la que participaron activamente Oliver Wendell Holmes, Charles S. Peirce, William James y muchos otros intelectuales de la época, el título de este libro invitaría a pensar que se trata de

una obra de historia y crítica filosófica, sin embargo, ya desde el mismo Prefacio, Menand advierte que no es éste su objetivo, sino más bien el que está descrito en el subtítulo, es decir, se propone hacer una *historia de las ideas en América* durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. Y para hacerlo, elige a cuatro hombres que hicieron una contribución determinante en ese terreno: Holmes, Peirce, James y Dewey. Pero, como decía, Menand tampoco hace precisamente esto; no se ocupa exclusiva o principalmente de las *ideas* de estos hombres sino de sus *vidas*. En su descargo, habrá que reconocer que en muchas ocasiones las ideas de un hombre están inextricablemente vinculadas a su experiencia vital. Pero, aun así, Menand no atiende en primera instancia al ideario de estos individuos para recurrir en segundo término a sus elementos biográficos, sino que hace lo contrario, se concentra en las vidas de éstos haciendo aparecer sus ideas de manera accesoria y complementaria.

El hecho de que ni el título ni el subtítulo den una idea clara del contenido del libro no implica demérito o menor interés; por el contrario, es un libro muy atractivo y ameno. Más aún, en él encontramos no sólo una entretenida biografía intelectual de cada uno de los cuatro personajes centrales de que se ocupa Menand, sino también numerosas alusiones, a veces muy extensas, a la vida y obra de connotados personajes de la cultura, la política y la sociedad norteamericana, como Arthur Bentley, Franz Boas, W.E. Burghart Du Bois, Eugene V. Debs o Thorstein Veblen.

De los cuatro hombres en que se centra Menand, Oliver Wendell Holmes es el que menos destaca por sus ideas, aunque su participación como soldado en la guerra civil y como miembro, primero, del Tribunal Supremo de Massachussets y, después, del Tribunal Supremo de Estados Unidos, está llena de interés. A través de la participación de Holmes en la guerra civil, Menand nos recuerda que también la nación más poderosa del siglo XX debió pagar una enorme cuota de sangre y horror para convertirse en el Estado moderno al que dio origen la unificación.

Como muchas otras guerras civiles de los últimos dos siglos, la de Estados Unidos tuvo como telón de fondo intensas confrontaciones ideológicas y políticas. En el terreno ideológico, una de las principales cuestiones a dirimir era la del esclavismo. Durante el siglo XIX, tanto en el norte como en el sur, se habían estado manifestando voces que clamaban por la abolición del esclavismo, al grado de que para mediados del siglo el abolicionismo se había convertido en todo un movimiento ideológico y político. Había

abolicionistas que abrazaban la causa con verdadero fervor ético y humanitario; aunque también otros con motivaciones o finalidades más mundanas. Algunos de los abolicionistas del norte, por ejemplo, no estaban motivados tanto por la inhumana sujeción de los esclavos como por la interferencia que producía en sus instituciones liberales la operación de captura de los esclavos fugados. Tal vez el hecho que desencadenó una mayor irritación en este sentido fue la proclamación de la Ley del esclavo fugitivo en 1850, mediante la cual los estados del sur lograron comprometer a los del norte en que sus instituciones públicas de seguridad y orden fueran usadas para la ubicación y captura de los esclavos evadidos.

Menand dedica una parte considerable de su libro a explicar cómo la abolición de la esclavitud producida en el marco de la guerra civil no liquidó la disputa ideológica, la cual persistió y se introdujo incluso en el ámbito científico, al grado de que en muchas universidades norteamericanas proliferaron los estudios e investigaciones tendientes a demostrar o refutar la desigualdad natural de las razas, lo que llevaba implícita la pretensión de justificar la sujeción de unas por otras.

Aún siendo un tópico muy difundido, Menand advierte que los motivos fundamentales que provocaron la guerra no fueron ideológicos sino básicamente políticos. Se trataba sobre todo de un equilibrio de poder entre los estados del norte y los del sur, el cual se había visto alterado por la incorporación a la unión de los nuevos territorios del oeste, particularmente de los que se habían anexado al país como producto de la guerra con México. Así, el unionismo de las élites del norte obedecía sobre todo a la pretensión de establecer su hegemonía en todo el país, sin que estuvieran muy preocupados por la suerte de los esclavos negros. Lejos de haber una ecuación perfecta entre unionismo y abolicionismo, sus diferencias llegaban en ocasiones al antagonismo, y sólo se eliminaron o minimizaron con la propia guerra civil.

William James, el filósofo norteamericano más reconocido, no fue a la guerra civil. Llegó a decir alguna vez que por pusilánime; en todo caso, prefirió continuar sus estudios en la Universidad de Harvard. La familia James encarna lo que bien podría considerarse el *sueño americano* del siglo XIX. Su abuelo, William James, llegó a Estados Unidos procedente de Irlanda, y con el tiempo amasó una enorme fortuna. Cuando murió, en 1832, se decía que era el segundo hombre más rico del país. Heredó a sus hijos una suma considerable, sin embargo, a Henry, el padre de William, el filósofo,

y de Henry, el novelista, le dejó sólo una pequeña parte, por considerarlo un haragán. La insatisfacción que esto produjo en el heredero lo llevó a dirimir el asunto en los tribunales, consiguiendo que se le asignara una parte similar a la de sus hermanos, lo cual se convertía ya en una pequeña fortuna. Una parte de ella la empleó en la educación de sus hijos, a quienes llevó a estudiar a diversos colegios de Estados Unidos y Europa, experiencias que nutrieron tanto el pensamiento de William como la creatividad de Henry, hijo, quien plasmó en varias de sus novelas las congruencias y disparidades de los ambientes culturales de ambos continentes.

Charles S. Peirce es otro de los grandes filósofos de la época, aunque en aquel entonces no se le reconociera plenamente como tal. Más aún, algunos llegaron a considerarlo simplemente como un intelectual disoluto. Ésa era al menos la reputación que tenía ante personas como Charles William Eliot, el rector de la Universidad Harvard, a la que Peirce nunca pudo incorporarse como profesor a pesar de sus ambiciones; a pesar de que su padre, Benjamín Peirce, había sido un renombrado profesor de matemáticas de la institución; y a pesar de que muchos parientes y amigos de cierto prestigio, entre ellos William James, trataron de ayudarlo de múltiples formas.

Peirce fue un niño prodigio. Desde muy temprano su padre lo instruyó en el estudio de las matemáticas y otras disciplinas, al grado de convertirse en una excelente promesa científica. Desafortunadamente, desde muy pronto lo aquejó una neuralgia facial que le provocaba intensos dolores, viéndose obligado a consumir opio, éter, morfina y cocaína para mitigarlos. El carácter voluble, irritable y arisco que tuvo prácticamente durante toda su vida, y que le generó innumerables problemas personales y sociales, se debía en buena medida a los altibajos que provocaban en su ánimo estas sustancias.

Adicionalmente a las inestabilidades de su personalidad, su reputación se deterioró todavía más por supuestas infidelidades hacia su mujer, las cuales llegaron a los propios oídos del rector de Harvard, quien por éstas y tal vez muchas otras razones desconocidas, le negó siempre el acceso a la Universidad. Aunque no hay muchos indicios al respecto, Peirce fue probablemente el principal animador de El club de los metafísicos, una sociedad en la que se reunía con Oliver Wendell Holmes, William James y muchos otros jóvenes intelectuales de la época. En este círculo se desarrollaban presentaciones y discusiones de la más diversa índole, en una de las cuales

Peirce trazó los lineamientos básicos de su concepción filosófica, la cual denominó *pragmatismo*.

El pragmatismo, como denominación, tuvo sin embargo un origen por demás infortunado. William James fue quien primero lo dio a conocer en 1908 en una conferencia que impartió en la Universidad de California en Berkeley, aclarando que debía la idea a Charles S. Peirce. A partir de entonces el pragmatismo generó una gran cantidad de polémicas, discusiones y reflexiones, no obstante que los tres grandes filósofos que se asociaron a su desarrollo, Peirce, James y Dewey, nunca estuvieron plenamente de acuerdo con el contenido y su denominación. Peirce no estuvo de acuerdo con las ideas a las que James comprendía con el nombre de pragmatismo, así que al reexpresar su propio pensamiento lo llamó *pragmaticismo*, considerando que aunque el nombre era bastante feo, precisamente por eso nadie querría apropiárselo. William James denominó a sus propias ideas *pragmatismo* por deferencia a Peirce, pero personalmente hubiera preferido el término *humanismo*. A Dewey nunca le gustó tampoco el nombre, por lo que siempre se refería a este cuerpo de ideas como *instrumentalismo*.

John Dewey era el más joven de esa generación. Destacó no sólo por sus concepciones filosóficas, sino también por sus ideas y acciones políticas, que siempre lo mostraron como un hombre auténticamente liberal.

La vida de Dewey transcurrió de una manera mucho más apacible. Quizá sea por eso y a pesar de tener una obra más extensa que Holmes, James y Peirce, que Menand parezca sentirse menos atraído hacia su personalidad. En todo caso, no puede dejar de mencionarse su tarea como pedagogo, escritor y creador de instituciones, así como el gesto que tuvo hacia Trotsky, cuando siendo ya octogenario se trasladó a México en 1937 para presidir la Comisión encargada de ventilar los cargos que en contra de éste hacía Stalin. No obstante, ni él ni nadie pudieron hacer nada para sustraer a Trotsky del alcance criminal de Stalin.

Los protagonistas principales de la obra de Menand no son las ideas, como él lo buscaba, sino los hombres. No puede decirse que estén del todo ausentes del texto muchas de las ideas más típicas y controvertidas en los Estados Unidos de esta época, de hecho, a través del libro se puede percibir en gran medida el ambiente cultural e intelectual del momento, sin embargo, son los individuos los que van creciendo, asociándose, chocando y muriendo a lo largo de su recuento. En todo caso, hay una gran cantidad de anécdotas y experiencias rescatadas por Menand que bien vale la pena leer.

Una de éstas, de sobrecogedor realismo, acorde a la época, es el comentario que le hizo Emerson al joven Oliver Wendell Holmes a propósito de un ensayo que había escrito criticando parcialmente a Platón. Al preguntarle su opinión, Emerson simplemente le dijo *Cuando usted ataque a un rey, debe matarlo.*

ROBERTO GARCÍA JURADO
Departamento de Política y Cultura
Universidad Autónoma Metropolitana

Juan Miguel de Mora y Marja Ludwika Jarocka, *Ayurveda. Apuntes para una historia de la ciencia en la India antigua (Medicina humana y medicina veterinaria)*, 2002, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 244 p.

La medicina en la antigua india

Juan Miguel de Mora (México, 1921) ha sido, a lo largo de casi cuarenta años, el investigador que más ha contribuido a la difusión y a la reflexión seria y responsable en torno a la literatura, a las filosofías y, en general, a la cultura de la India antigua. Junto con Marja Ludwika Jarocka, este sanscritista reconocido a nivel mundial nos brinda –por primera vez en lengua española– la oportunidad de asomarnos a un terreno casi desconocido por el mundo occidental y aun por una buena parte de los hindúes: el desarrollo de la ciencia en la India de la antigüedad. Fruto de más de diez años de investigación, estos “apuntes para una historia de la ciencia en la India antigua” exponen con amenidad, sencillez y profundidad muchos de los impresionantes adelantos que, incluso antes del surgimiento de una civilización como la griega, tuvieron en materia científica los pensadores del subcontinente indio. Baste decir que en la India antigua se produjo la ciencia más adelantada de su tiempo.

Como es natural, una tarea de las dimensiones en que se la plantearon Juan Miguel de Mora y Ludwika Jarocka sólo puede darse a la luz pública en varios volúmenes, y ello a pesar de que sean sólo ‘apuntes’. El primer tomo, al que dedicaré las siguientes líneas, se refiere a las medicinas humana y veterinaria. En la Introducción, De Mora nos recuerda que el sistema decimal, el concepto de cero, el álgebra en sus inicios y otras aportaciones a la ciencia universal son descubrimientos de la India que los árabes –sin negar jamás que los habían aprendido allí– llevaron al llamado mundo occi-

dental.¹ También nos recuerda la lamentable bestialidad –con perdón de las bestias sin cultura humana– del imperialismo británico en el subcontinente indio, imperialismo que, entre otras cosas, no tuvo el más mínimo remordimiento por haber destruido el Palacio de Agra para vender los mármoles de que estaba hecho; y si tal imperialismo (racista y segregador) no hizo lo mismo con el Taj Mahal, fue porque los mármoles del Palacio de Agra no se vendieron bien...

Pero refirámonos brevemente al contenido sustancial de esta aportación a la historia de la ciencia médica. *Ayur Veda* (no confundirlo con el *Yajur Veda*) es la forma con que los antiguos hindúes llamaban a la medicina; se traduce como ‘ciencia de la longevidad’ o ‘ciencia de la vida’. Juan Miguel y Ludwika comienzan su exposición sobre esta disciplina teórica y pragmática remontándose a las civilizaciones pre-arias de Mohenjo-Daro y Harappa, donde la higiene –en tanto medicina preventiva– tuvo un lugar preponderante. Posteriormente, extraen del *Rig Veda* –libro de himnos que los invasores arios llevaron al subcontinente– una serie de palabras que se refieren a órganos y secreciones del cuerpo humano, con el fin de mostrar el avance en cuanto a observación que los médicos hindúes tenían unos dos mil años antes de nuestra era. Sorprende, por ejemplo, el hecho de que esos médicos llegaran a fabricar prótesis.

Ya en épocas muy antiguas, el *Ayur Veda* elaboró la noción de puntos vulnerables o *Marman* (de la raíz *mri*, morir). Asimismo, contra lo que suele creerse, las oraciones, las prácticas mágicas, los conjuros y las divinidades, si bien tienen su importancia en los *Vedas*, no así en la medicina clásica –eminentemente pragmática– donde los dioses no suelen ni siquiera ser tomados en cuenta. Prácticas como el cateterismo vesical (introducir un objeto hueco, por ejemplo una caña, hasta la vejiga, a manera de sonda), el empleo de cicatrizantes, la psicoterapia, así como la presencia de médicos ambulantes –independientes de la religión y despreciados por los sacerdotes– eran comunes en los remotos tiempos védicos, es decir, en el mismo principio de la cultura sánscrita. Pero incluso en el seno de los *Vedas*, el conjuro iba acompañado de un tratamiento que se expresaba en un texto auxiliar. También, contra lo que se ha creído comúnmente, en la India no sólo hubo espiritualismo, sino también materialismo (y ateísmo):

¹ En este sentido, Jarocka y De Mora han publicado también *Historia de las matemáticas y de la astronomía en la India antigua*, 2003, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.

Es digno de tomarse en cuenta –dicen los autores– que los materialistas de la antigüedad hindú (muy anteriores a nuestra era) llamados *carvakas* [pronúnciese *charvaka*] o *lokayatas* decían que la vida y la conciencia son resultado de combinaciones químicas que se producen en la materia, tesis que sostiene hoy la ciencia más avanzada. Y ponían como ejemplo el hecho de que la fermentación de vegetales no intoxicantes, como el arroz, produce licores intoxicantes. También decían que los movimientos y acciones de los niños recién nacidos como el mamar, la tristeza o la alegría y otras reacciones se pueden explicar como actos reflejos debidos a estímulos externos y los comparaban con algunas flores que se abren o se cierran según sea de día o de noche.

No obstante, las corrientes materialistas más extremas fueron opacadas y casi aniquiladas por el espiritualismo y por los idealismos reinantes (la creencia en una divinidad absoluta e impersonal, así como en sus manifestaciones –los dioses– y en las almas individuales, emanaciones también de esa Alma Universal). Lo anterior no impidió, de ningún modo, el desarrollo de la medicina, ciencia preocupada por la salud mental y corpórea. Megasthenes, embajador del rey Seleuco y autor de *Indica* (siglo IV-III a.C.), habla de hospitales para gente rica, que poseían un diseño arquitectónico en el que se manifestaba la importancia de la higiene y de la salud mental del paciente. Más tarde, Duttha Gamani fundó dieciocho instituciones para asistir a los pobres. Además, se ha comprobado que existían hospitales para animales. Esto no tuvo solución de continuidad. El viajero chino Fa-Hsien, por ejemplo, señala en pleno siglo V de nuestra era, la existencia de hospitales gratuitos.

La cirugía –a diferencia de otras culturas antiguas, que empleaban fundamental o totalmente la herbolaria– llegó en la India a adelantos extraordinarios: La cirugía –aclaran los autores– “es ciencia pura (en relación a su época) que nunca se dejó influir ni por la religión ni por la superstición”. De hecho, había más de 100 instrumentos quirúrgicos. Sobre la anestesia, nunca existió el problema de su carencia, como en Occidente, ya que se utilizaba la poderosa droga *sammohini*, que dejaba insensible al paciente, y otra para acelerar su retorno a la conciencia.

Había varios tratados de medicina, pero dos son los más importantes: el *Charaka Samjitá* y el *Susruta Samjitá*. El afán clasificatorio y descriptivo de los antiguos hindúes es extraordinario: todo lo clasificaban y subclasificaban; lo describían y detallaban. Los tratados de medicina no son la excep-

ción: allí se habla hasta de los tipos de alcoholismo. Éstos y otros tratados describen la práctica de la cesárea, la cirugía plástica, la operación de cataratas, etc. Es conocido que fueron los cirujanos ingleses de la Compañía de Indias Orientales quienes tomaron lecciones de rinoplastia de sus colegas hindúes. Pero uno de los aspectos más asombrosos es el empleo tanto de suturas externas (con fibras e hilos de distinta especie) como internas:

Cuando se trataba de heridas internas, por ejemplo del vientre, en las que era indispensable utilizar materia orgánica reabsorbible en las suturas, se usaban [...] hormigas grandes cuyas mandíbulas mordían y sellaban las heridas de intestinos perforados mientras el cirujano sujetaba cuidadosamente los bordes. Apenas sujetas las mandíbulas de la hormiga, se cortaba la cabeza de ésta, que así equivalía a lo que en la medicina actual es una grapa. Con este procedimiento, se lograba resolver el grave problema de la reabsorción del material de la sutura.

La medicina, no obstante, tuvo seguramente que enfrentarse a obstáculos de índole religiosa. Hubo médicos que negaban (incluso sin proponérselo) la ley del *karma* (la causalidad, el fruto de lo que se hizo en otras vidas), ya que se preocupaban por curar el cuerpo presente, sin ocuparse de ningún tipo de determinismo ni llegar a la conclusión de que, si el paciente padece una enfermedad, es porque se lo merece, dado su comportamiento en una vida pasada. Muy lejos estaban los médicos de esta actitud.

Aunque brevemente, los autores también se refieren a la debatida cuestión del vegetarianismo en la India:

extendido en aproximadamente una mitad de los habitantes de la India no sólo no es un precepto religioso establecido en algún texto sino que en realidad no procede del hinduismo. Se supone que el vegetarianismo procede de la religión jaina, abanderada del *ahimsa*, la no-violencia contra ningún ser vivo, cuya influencia se extendió a los hinduistas más ortodoxos. Pero los más antiguos *Upanisads* no sólo aconsejan comer carne, sino que se refieren directamente a carne de vacuno.

En cuanto a la veterinaria, medicina independiente de la humana, existía incluso un tratado especial para los elefantes (el *Hastyayurveda*).

Los autores de este ameno y revelador libro no sólo se apoyan en las fuentes directas (los textos sánscritos, lengua que conocen y de la que han

traducido –para el bien de la cultura mexicana– libros clásicos de la literatura universal), sino también en investigaciones precedentes sobre el tema, como las del destacado médico y sanscritista francés Jean Filliozat. Estoy seguro de que este libro podría –si las autoridades académicas y los profesores tuviesen la curiosidad y voluntad de actualizarse– cambiar los programas de historia de la ciencia. El empleo de la razón es en el ser humano mucho más viejo de lo que la ignorancia de los eurocentristas se imagina.

JUAN ANTONIO ROSADO
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM;
Centro de Lenguas, ITAM